

2.ª edición

Murray Bookchin

Anarquismo social o anarquismo personal

Un abismo insuperable



Prólogo
Ruymán Rodríguez

2.ª edición

Murray Bookchin

Anarquismo social o anarquismo personal

Un abismo insuperable



Prólogo
Ruymán Rodríguez

Murray Bookchin

Anarquismo social o anarquismo personal

Un abismo insuperable





LICENCIA CREATIVE COMMONS
AUTORÍA - NO DERIVADOS -
NO COMERCIAL 1.0

Esta licencia permite copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto, siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones:

❶ **Autoría-atribución:** deberá respetarse la autoría del texto y de su traducción. Siempre habrá de constar la autoría del texto y/o la traducción.

❷ **No comercial:** no se puede utilizar este trabajo con fines comerciales.

❸ **No derivados:** no se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto.

Los términos de esta licencia deberán constar de una manera clara para cualquier uso o distribución del texto. Estas condiciones solo podrán alterarse con el permiso expreso del autor o la autora.

Este libro tiene una licencia Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial.

Para consultar las condiciones de esta licencia puede visitarse: creativecommons.org/licenses/by-nd-nc/1.0/ o enviar una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbot Way, Stanford, California 94305, EEUU.

© 2012 del texto, Debbie Bookchin

© 2019 de la presente edición, Virus Editorial

Título original: Social anarchism or lifestyle anarchism. An unbridgeable chasm

Diseño de colección: Pilar Sánchez Molina y Silvio García-Aguirre

Diseño de cubierta: Lidia Sardà y Miquel Costa Reimóndez

Traducción: Roser Bosch

Edición y maquetación: Virus Editorial

Corrección de estilo y ortotipográfica: Paula Monteiro

Tercera edición en castellano: junio de 2019

ISBN: 978-84-92559-94-7

Depósito legal: B-14530-2019



VIRUS Editorial i Distribuïdora, sccL

C/ Junta de Comerç, 18, baixos

08001 Barcelona

Tel. / Fax: 934 413 814

editorial@viruseditorial.net

www.viruseditorial.net

Índice

9	PRÓLOGO, RUYMÁN RODRÍGUEZ
23	NOTA PARA LOS LECTORES
29	Anarquismo social o anarquismo personal
41	Anarquismo individualista y reacción
53	¿Autonomía o libertad?
71	El anarquismo como caos
89	Anarquismo místico e irracional
99	Contra la tecnología y la civilización
119	Mistificación de lo primitivo
153	Evaluación del anarquismo personal
171	Hacia un comunismo democrático
185	BIBLIOGRAFÍA

*Quisiera agradecer a mi compañera, Janet Biehl, su
inestimable ayuda en la recopilación de material para
este ensayo.*

Prólogo

Mancharse de gente y realidad o retirarse a los falsos principios

Hablar de Murray Bookchin (1921-2006) supone hablar de una figura bastante inusual en el movimiento anarquista moderno: un clásico contemporáneo. En la actualidad, muchos anarquistas tienen una reserva, casi patológica, a la hora de acercarse con seriedad y sin prejuicios a lo que piensan o escriben sus coetáneos. Necesitan que estén muertos y parece que solo así pueden leerlos e interpretarlos o, al menos, tenerlos en cuenta sin temor a caer en el «culto a la personalidad». Pocos anarquistas son hoy profetas en su tiempo.

El caso de Bookchin es distinto. Como es lógico, nunca gozó de una aprobación unánime (algo que hubiera sido bastante aburrido, por otra parte), pero su extensa bibliografía —que refleja una trayectoria

intelectual y militante de más de cuarenta años— y sus numerosos intentos de repensar el anarquismo obligaron a sus coetáneos libertarios a tenerlo en cuenta, para bien o para mal, mientras aún respiraba.

Como todos nosotros si nos exponemos al microscopio, Bookchin fue un compañero con claroscuros. Polemista vocacional, podía aceptar la invitación del derechista Libertarian Party americano para dar una conferencia en sus dominios, aunque eso supusiera prestarle oxígeno;¹ pero a su vez fue su voz la que, a finales de la década de 1990, traspasó las rejas de una prisión turca en la isla de Imrali, influyendo intelectualmente en Abdullah Öcalan y, a través de él, en la resistencia popular kurda, que hoy mantiene una de las pocas antorchas revolucionarias de nuestro feo y triste siglo XXI.

Su voz nos arroja hoy, en estas mismas páginas que ahora tienes entre los dedos, varias cuestiones que cualquier libertario debe estar dispuesto a afrontar, ya sea desde la discrepancia o desde la coincidencia. Bookchin nos invita a preguntarnos si queremos un anarquismo de minorías o un anarquismo para todos; si queremos un anarquismo de creyentes o un anarquismo en el que también quepan

nuestros compañeros de trabajo, de clase o nuestros vecinos; si queremos un anarquismo de observadores, contemplativo, o un anarquismo revolucionario y combativo. No es una mala pregunta y es un debate vivo, que estaba de plena actualidad en 1995 —cuando fue escrito este libro— y que lo sigue estando en este momento histórico. Aunque no es un debate nuevo, ni tampoco creo que sean *exactos* los términos en los que Bookchin lo plantea; y quizás aquí resida la parte más polémica de este prólogo.

¿Un abismo insuperable o un debate viciado?

En primer lugar, considero que Bookchin es mejor como generador y difusor de ideas que como historiógrafo, sobre todo por su tendencia a cosificar los sujetos del debate histórico. El conflicto entre anarquismo individualista y anarquismo societario tiene, ciertamente, más de un siglo. Pero la realidad es que la frontera ideológica entre ambos ha sido asaltada repetidamente y, más allá de la existencia concreta de determinados grupos y personajes recalcitrantes y enfrentados entre sí, no es posible reducir los campos social e individualista —y la mutua influencia del uno sobre el otro— a unos pocos nombres aislados.

¹ Puede verse un fragmento de la conferencia en el documental *Anarchism in America* (1983) de Joel Sucher y Steven Fischer: bit.ly/2c2NDAR.

A la hora de elaborar su crítica, Bookchin no necesitaba reinventar la trayectoria anarcoindividualista para defender sus tesis, pero la tentación debió de ser grande. En realidad, ni los atentados de finales de siglo XIX, ni los de principios del XX, fueron fruto de las tesis o las prácticas anarcoindividualistas. Ningún individualista teórico se encontraba entre los primeros propagandistas por el hecho o entre los *attentäter* que hace más de un siglo aterrizaron a la burguesía mundial. De Alexander Berkman (1870-1936) a François Ravachol (1859-1892), y de este a grupos como Los Solidarios en los años veinte del siglo pasado, se trataban en su mayoría de militantes con ideas preponderantemente anarco-comunistas o anarcosindicalistas. Solo en Italia —y posteriormente en Argentina— los individualistas tendrían verdadero protagonismo en acciones violentas contra intereses fascistas. Igualmente, es inmensa la lista de referentes históricos anarquistas populares que, sin dejar de realizar una labor organizativa y militante imprescindible, coqueteaban con ideas individualistas. El repertorio abarcaría a personas tan poco sospechosas de antiobrerismo o de pasividad como Anselmo Lorenzo (1841-1914), Manuel González Prada (1844-1918), Federico Urales (1864-1942), Rafael Barrett (1876-1910), Rodolfo González Pacheco (1882-1949), Liberto Callejas (1884-1969) o Salvador Seguí (1886-1923), por acotar el campo solo a los castellanoparlantes. En otros

términos, muchos individualistas estuvieron entre los fundadores e impulsores de la FAI, dirigiendo la prensa confederal de la CNT, ocupando las tierras baldías de Sicilia junto con los campesinos o formando los grupos de partisanos contra el fascismo italiano. En consecuencia, no parece muy justo despachar al anarcoindividualismo como un mero divertimento para reaccionarios alejados de las masas.

Realmente, el debate es tan viejo y tan complejo como sus diferentes expresiones, y también sus simplificaciones. Ya en 1935, Max Nettlau lanzaba uno de los primeros dardos contra lo que hoy llamamos «el gueto»:

...en esos años, por tanto, en que todas esas fuerzas [políticas] pusieron la mano sobre el pueblo y la opinión pública. Los anarquistas tenían otra cosa que hacer entonces, tal me ha parecido siempre, que entregarse al esperanto, al neomalthusianismo sexual y a desviaciones semejantes. No lo hicieron y eso los relegó a un plano secundario.²

Nettlau hablaba en la década de 1930 de esperanto y neomalthusianismo, igual que Bookchin lo

². Max Nettlau: *La anarquía a través de los tiempos*, edición en Internet basada en la publicada en 1970 por Ediciones Vértice, México DF, p. 136: bit.ly/2QgZLAc.

hacía en la de 1990 de misticismo y primitivismo; de la misma manera que, en la actualidad, se trata despectivamente a la teoría *queer* o el veganismo. Ciertamente es que puede argüirse que Bookchin, al contrario que Nettleau o nuestros críticos contemporáneos, no enjuicia propuestas que pueden ser compatibles con el movimiento obrero, sino corrientes que pretendían distanciarse de él, cuando no directamente romper con lo que él consideraba sus preceptos más valiosos. Sin embargo, es difícil ignorar las similitudes entre Nettleau y el autor neoyorquino cuando el primero hablaba, usando un término de Gustav Landauer, literalmente de un «anarquismo epigonal» sustentado en la «suposición errónea de que todo el trabajo intelectual está ya hecho y que puede entregarse uno a recreos»,³ e incluye en esta categoría también a los partidarios de las colonias primitivas o el ilegalismo. La base de su crítica es común: cuestionar ideas que se consideran alejadas del medio social y el contexto político. El único problema de este planteamiento es simplificar en demasía, ver el medio como algo monolítico y no entender la complejidad del contexto.

El historiador anarquista austríaco hablaba de «desviaciones», pero puede que lo que resulte bastante pretencioso sea intentar establecer un canon sin fisuras en el seno de una corriente de

pensamiento que tanto se nutre de lo vivencial. Puede discutirse la oportunidad y la estrategia, pero el meollo no es la aportación ideológica de una teoría concreta a una doctrina general. La cuestión es si esa idea puede transformar la vida de la gente, de muchos de ellos y no solo de grupos selectos, y cuáles son las posibilidades reales de llevarla a la práctica. O quizá, para ser más incisivos, si esa idea facilita que cambies tu vida y la de quienes te rodean, si te lo impide o si ni siquiera está entre sus objetivos plantear transformación alguna.

Apariencias, fondos y trasfondos de un debate

Es necesario, por tanto, contextualizar el análisis del presente texto sin asumir nada *a priori*. Lo relevante no es seguir a Bookchin en el proceso de disección de las distintas subtramas del «anarquismo personal» que identificó en su época y con las que se enfrentó. Lo interesante no es la autopsia en sí, sino el diagnóstico que extrajo de ella. Lo importante son las conclusiones que comparte cuando se olvida de los adjetivos y se concentra en los verbos.

Es cierto que, más allá de los prejuicios y los análisis de brocha gorda, tanto del anarquismo de diferentes momentos del siglo xx como del de comienzos

³ *Ibid.*, p. 109.

del siglo XXI pueden extrapolarse elementos negativos comunes a partir de contextos y prácticas muy concretas. La necesidad de crear espacios herméticos y comunidades experimentales cerradas, la búsqueda de grados de perfección ideológica ajenos al entorno social y sus problemas, la evasión como forma de vida... son fenómenos recurrentes en determinados ambientes libertarios. Al respecto, Bookchin recupera la cuestión ya lanzada por Bakunin, cuando argumentaba que una persona no puede ser libre rodeada de esclavos, contra los planteamientos de los idealistas de corte religioso.⁴ No hay huidas hacia adelante, ni escapadas, ni paraísos de Pladur en que esconderse durante mucho tiempo. Como mucho, podrás disfrutar temporalmente de un espejismo de libertad, pero en cuanto te toque ir a comprar el pan, el globo se pinchará. El aislamiento integral que requiere mantener esa ilusión podría sostenerse únicamente mediante una pseudovida proyectada en una maqueta a escala.

Por tanto, la vigencia de la aportación de Bookchin no reside en las teorías, más o menos volubles, de las que se va enamorando el anarquismo inoperante y

de autoconsumo; sino en señalar su alejamiento voluntario de la clase obrera y su miopía intelectual a la hora de leer su propio *zeitgeist*. Es ahí donde se ve el nervio de la crítica bookchiniana. La realidad es que el anarquismo ombliuguista -ensimismado, hermético y aislado—siempre ha tenido su público, y no forzosamente puede enclavarse en los parámetros ideológicos más fáciles de identificar, ni tampoco limitarlo a determinados rasgos coyunturales de un momento político o histórico.

De hecho, para Bookchin, uno de los rasgos de ese anarquismo en el momento en que escribió este libro era el rechazo a la teoría y a la formación intelectual, junto con la búsqueda de la inmediatez. Hoy, muy al contrario, una de las características proverbiales de este tipo de anarquismo es la sobreideologización. Aquellos que se fugan de la realidad muestran hoy un gusto particular por la instrucción abstracta, en contra de la actividad concreta; por la contemplación, en oposición a la acción. Si intentásemos trazar una línea consecuente entre este anarquismo actual y el de corte insurreccionalista y nihilista que cobró fuerza en los noventa del siglo XX —sobre todo en el sur de Europa y en determinados núcleos de las dos Américas—, el invento haría aguas cuando llegáramos a la confrontación más o menos real entre praxis y teoría. Puede acusarse a ese anarquismo de muchas cosas, cientos de ellas, pero nunca de ningunear la acción.

⁴ «Yo, en fin, queriendo ser libre, no puedo serlo, porque a mi alrededor todos los hombres no quieren aún ser libres, y, al no quererlo, pasan a ser instrumentos de opresión contra mí.» Mijaíl Bakunin: *La libertad*, Archivo Miguel Bakunin: bit.ly/2YMOSJL.

Mancharse de gente y realidad o retirarse a los falsos principios

El gran mérito de Bookchin ha sido, por tanto, el de saber rescatar esa reyerta histórica, actualizarla y poner el dedo en un llaga real que hoy palpita: la brújula ideológica de cierto anarquismo está rota.

Bookchin interpretaba que el anarquismo de la década de 1990 sufría una severa atrofia analítica, una incapacidad mórbida de interpretar su entorno para poder transformarlo. Hoy quizá padezcamos más una hipertrofia que una atrofia, por la plétora de análisis insustanciales que muchas veces inundan nuestros medios y editoriales. Sin embargo, el resultado es el mismo. Que se incremente el número de análisis no quiere decir que aumente su calidad, ni nuestra capacidad analítica ni, sobre todo, nuestra disposición a usarlos para interactuar de forma revolucionaria con el entorno. Fenómenos como el Movimiento 15M en 2011 lo dejaron bastante claro en demasiados puntos del Estado español. Anarquistas enfrascados en interpretar el acontecimiento desde sus ordenadores, sin intención alguna de analizar lo que estaba ocurriendo a pie de asamblea y a golpe de acampada. Anarquistas que prefirieron escribir libros sobre el suceso que observaban por televisión, en lugar de acercarse a las plazas y vivirlo. Anarquistas que se limitaban a criticar desde la

barrera de sus locales, sin ninguna intención, por acertados que fueran sus dardos, de implicarse y tratar de reconducir la situación desde dentro. La alergia a contactar con la realidad, a ver nuestras ideas en manos de personas no ideologizadas, sigue siendo el gran problema del anarquismo, su gran déficit teórico y práctico, la causa de esa miopía analítica que ya aventuraba Bookchin.

Sin embargo, el absceso que presiona Bookchin es aún más profundo y deja ver otra desagradable realidad: existe cierto anarquismo al que no le interesa la gente que le rodea, y menos si es pobre.

Al final, gran parte del problema se limita a una cuestión de clase y conciencia. Las evasiones, las aventuras con billete de retorno, las representaciones exhibicionistas de coherencia anarquista pueden mantenerse cuando se disfruta de unas determinadas condiciones económicas y sociales. El anarquismo es ocio cuando puedes permitirte y comprarlo, y en él no caben, evidentemente, quienes no necesitan la simulación de la marginalidad o no cuentan con puentes a sus espaldas, aquellas personas cuya exigencia de coherencia es estar tan vivas al irse a dormir como lo estaban cuando se despertaron. Hay un anarquismo que ignora la pobreza, el sudor, el hambre, la suciedad y el olor a sangre seca. Una arista importante de esto que señalamos es que ese anarquismo sin empatía no es fácil de acotar o reducir a unas corrientes en

particular, sino que se extiende por más categorías ideológicas de las que Bookchin identificaba hace casi treinta años.

El debate puede resultar engañoso, porque Bookchin no podía saber que el elitismo, el supremacismo moral y los tics reaccionarios ya no serían solo patrimonio de aquel sector —al que descalificamos, desde hace una veintena de años, como «gueto»— endogámico y obsesionado con sus rangos particulares de jerarquía ética. Muchos anarquistas que presumían de ser sociales, serios y sensatos y que, irónicamente, se amparan en muchos casos en las tesis municipalistas del propio Bookchin —y otros solo en su propia ambición— han desarrollado un anarquismo pedante, demagogo y tan incapaz de analizar e interpretar su contexto como sus supuestos adversarios. Ese anarquismo autodesarmado y reducido a una travesura ideológica para distraer a los hijos de la clase media —algo acertadamente denunciado por Bookchin— se encuentra hoy también entre los aspirantes a concejales y lo que podemos denominar como «anarquismo institucionalizado». Y este ha demostrado, en la práctica, ser mucho más utópico y estar más desconectado de la realidad que cualquier invento místico e irracionalista del siglo pasado.

El debate también se retuerce, porque se convierte en un bumerán. En la actualidad, solo los ambientes más fundamentalistas respecto a la relación

entre lo científico y lo religioso siguen negando la crisis medioambiental que está destruyendo el planeta. En la década de 1960, cuando Bookchin empezaba a articular su pionero mensaje anarcoecologista, ni siquiera la contemporaneidad de la catástrofe nuclear —ineludible por los hitos en Hiroshima y Nagasaki durante la Segunda Guerra Mundial, y por las amenazas de la Guerra Fría— consiguió que se abandonara fácilmente el discurso socialista clásico en torno a «la conquista del hombre sobre la naturaleza». En esa época, las ideas de Bookchin bien podían haber sido consideradas una *desviación*, una pérdida de energía y tiempo —como decía Nettlau sobre el esperanto o el neomalthusianismo—, mientras la lluvia ácida o la paulatina desaparición de los polos insistían en llevarnos la contraria.

Al final, la cuestión es mucho más profunda y es ahí donde Bookchin da plenamente con la clave. En el cuarto capítulo de *Ecología y pensamiento revolucionario* (1964), nuestro anarquista neoyorquino hace un breve recorrido por algunos acontecimientos históricos en los cuales el anarquismo fue relevante; y concluye que los anarquistas han tenido peso social cuando han sabido leer su momento histórico, entender las necesidades de las masas y trabajar eficientemente en ese campo. Literalmente nos dice: «Si miramos hacia atrás, entonces encontramos que los principios

anarquistas [...] siempre se han vestido de acuerdo con el contexto histórico».⁵

Ruymán Rodríguez

Nota para los lectores

Este breve ensayo fue escrito para tratar el hecho de que el anarquismo se encuentra en un punto de inflexión de su larga y turbulenta historia.

En un momento en que la desconfianza popular en el Estado ha alcanzado unas proporciones extraordinarias en numerosos países; en que la división social entre unas pocas personas y empresas con grandes fortunas contrasta de manera drástica con el creciente empobrecimiento de millones de individuos en una escala sin precedentes desde la década de la Gran Depresión; y en que la intensidad de la explotación obliga a cada vez más gente a aceptar una semana laboral de una longitud típica del siglo XIX, los anarquistas no han logrado desarrollar un programa coherente ni una organización revolucionaria que ofrezcan una dirección para el descontento de las masas que la sociedad contemporánea está engendrando.

En vez de ello, dicho malestar está siendo absorbido por políticos reaccionarios y se ha canalizado en una hostilidad hacia minorías étnicas, migrantes

⁵. Murray Bookchin: *Ecología y pensamiento revolucionario*, Calumnia Ediciones, Serra de Tramuntana (Mallorca), 2019, p. 62.

y personas pobres y marginales, como las madres solteras, los sin techo, los ancianos e incluso los ecologistas, a los que se presenta como los principales culpables de los problemas sociales actuales.

La incapacidad de los anarquistas —o, por lo menos, de muchos de los que así se consideran— para llegar a un número de seguidores potencialmente grande radica no solo en la sensación de impotencia que impregna a millones de personas hoy en día. También se debe, en gran medida, a los cambios por los que han pasado muchos anarquistas durante las últimas dos décadas.¹ Nos guste o no, miles de ellos han abandonado de forma gradual la esencia social de las ideas anarquistas por un personalismo omnipresente *yuppie* y *new age* que caracteriza a esta época decadente y aburguesada. De hecho, han dejado de ser socialistas —defensores de una sociedad libertaria de orientación comunal— y evitan cualquier compromiso serio con un enfrentamiento *social* organizado —y programáticamente coherente— con el orden existente. Cada vez más, han seguido la tendencia predominante de la clase media de nuestra época hacia un individualismo decadente en nombre de su «autonomía» personal, un misticismo incómodo en nombre del «intuicionismo», y una visión ilusoria de la

historia en nombre del «primitivismo». Muchos supuestos anarquistas han confundido incluso el propio capitalismo con una «sociedad industrial» de concepción abstracta, y las distintas opresiones que ejerce sobre la sociedad se han imputado burdamente al impacto de la «tecnología», no a las relaciones sociales subyacentes entre capital y mano de obra, estructuradas en torno a una economía de mercado omnipresente que invade todos los espacios de vida, desde la cultura hasta las amistades y la familia. La tendencia de muchos anarquistas a culpar de los males de la sociedad a la «civilización» más que al capital y la jerarquía; a la «megamáquina» más que a la mercantilización de la vida; y a unas «simulaciones» imprecisas más que a la tiranía tan evidente de ambición material y explotación no es diferente de las apologías que los burgueses hacen de sus «reestructuraciones» en las empresas modernas como resultado, supuestamente, de los «avances tecnológicos» más que de su apetito insaciable de beneficio.

En las páginas siguientes, mi énfasis se centra en la retirada constante en nuestros días de los autodenominados *anarquistas* de aquella esfera social que constituía el escenario principal de los anarquistas anteriores —los anarcosindicalistas y los comunistas libertarios revolucionarios— hacia aventuras episódicas que evitan cualquier compromiso de organización y coherencia intelectual; y, lo

¹. El texto original en inglés fue publicado por primera vez en 1995 por la editorial AK Press.

que es más preocupante, hacia un burdo egoísmo que se alimenta de la decadencia cultural general de la sociedad burguesa de hoy en día.

Los anarquistas, es cierto, pueden celebrar con razón el hecho de que buscan desde hace mucho tiempo la libertad sexual total, la estetización de la vida cotidiana y la liberación de la humanidad de las restricciones psíquicas opresivas que le han negado su libertad sensual e intelectual plenas. Por mi parte, como autor de *Desire and Need*² hace unos treinta años, no puedo más que aplaudir la exigencia de Emma Goldman de no querer una revolución a menos que pueda bailarse a su son; y, como mis vacilantes padres matizaron una vez a principios de este siglo, ni una en la que no puedan cantar.

Pero, por lo menos, exigían una revolución —una revolución *social*— sin la que estos objetivos estéticos y psicológicos no podrían alcanzarse para la humanidad en su conjunto. Y ese fervor revolucionario básico fue central en todas sus esperanzas e ideales. Por desgracia, cada vez menos de los supuestos anarquistas con los que me encuentro en

la actualidad poseen dicho fervor revolucionario, ni tan siquiera el idealismo altruista y la conciencia de clase en los que reposa. Es precisamente la perspectiva de la revolución social, tan básica para la definición de *anarquismo social*, con todos sus argumentos teóricos y organizativos, la que me gustaría recuperar en el examen crítico del anarquismo personal que ocupa las páginas siguientes. A menos que esté gravemente equivocado —y espero estarlo—, los objetivos revolucionarios y sociales del anarquismo están sufriendo una erosión de gran alcance, hasta el punto de que la palabra *anarquía* pasará a formar parte del vocabulario burgués *chic* del siglo xxi: travieso, rebelde, desprecupado, pero deliciosamente inofensivo.

12 de julio de 1995

². Murray Bookchin: *Desire and Need*, Anarchos, Nueva York, 1967. Se publicó una versión de este texto como capítulo en *Post-Scarcity Anarchism* (1971). [En castellano: *El anarquismo en la sociedad de consumo*, Kairós, 1976, trad. de Rolando Hanglin.] (*N. de la E.*)

Anarquismo social
o anarquismo personal

Durante unos dos siglos, el anarquismo —un cuerpo extremadamente ecuménico de ideas antiautoritarias— se desarrolló en la tensión entre dos tendencias básicamente opuestas: un compromiso personal con la autonomía individual y un compromiso colectivo con la libertad social. En la historia del pensamiento libertario, esas tendencias nunca se armonizaron. De hecho, para muchos hombres del siglo pasado, simplemente coexistían dentro del anarquismo como una creencia minimalista de oposición al Estado, en vez de una maximalista que articulara el tipo de nueva sociedad que debía ser creada en su lugar.

Ello no significa que las diferentes escuelas del anarquismo no abogaran por unas formas muy específicas de organización social, aunque a menudo eran bastante divergentes unas de otras. No obstante, en esencia, el anarquismo en su conjunto

avanzó hacia lo que Isaiah Berlin ha llamado «libertad negativa», es decir, una «libertad de hacer» formal más que una «libertad para hacer» fundamental. De hecho, el anarquismo celebró muchas veces su compromiso hacia la libertad negativa como prueba de su propia pluralidad, tolerancia ideológica o creatividad; o incluso, como más de un reciente teórico posmoderno ha argumentado, de su incoherencia. La incapacidad del anarquismo para resolver esta tensión —para articular la relación entre el individuo y el colectivo— y para enunciar las circunstancias históricas que harían posible una sociedad anarquista sin Estado causaron problemas en el pensamiento anarquista que hoy en día siguen sin resolverse.

Pierre-Joseph Proudhon, más que otros anarquistas de su tiempo, trató de formular una imagen bastante concreta de una sociedad libertaria. La visión de Proudhon, basada en contratos, esencialmente entre pequeños productores, cooperativas y comunas, era reminiscente del mundo artesano provincial en el que nació. Pero su intento de dar forma a una noción basada en relaciones de patronato, a menudo patriarcales, de la libertad con acuerdos contractuales sociales, pecaba de falta de profundidad. El artesano, la cooperativa y la comuna, relacionándose mutuamente en términos contractuales burgueses de equidad o justicia más que en los términos comunistas de capacidad y

necesidades, reflejaban el sesgo del artesano hacia la autonomía personal, dejando indefinido cualquier compromiso moral hacia un colectivo, más allá de las buenas intenciones de sus miembros.

En efecto, la famosa declaración de Proudhon de que «quienquiera que ponga su mano sobre mí para gobernarme es un usurpador y un tirano y lo declaro mi enemigo» tiende con fuerza hacia una libertad personalista y negativa que eclipsa su oposición a las instituciones sociales opresivas y la visión de la sociedad anarquista que concebía. Su declaración está en una línea similar a la claramente individualista de William Godwin: «Solo existe un poder al que puedo rendir una obediencia sincera: la decisión de mi propio entendimiento, los dictados de mi propia conciencia».

La llamada de Godwin a la «autoridad» de su propio entendimiento y conciencia, así como la condena de Proudhon de la «mano» que amenaza con coaccionar su libertad, dieron al anarquismo un impulso inmensamente individualista.

Estas declaraciones, pese a su atractivo (y en Estados Unidos se han ganado una admiración considerable de la llamada derecha libertaria¹

¹. Se refiere aquí a la derecha ultraliberal antiestatista, que coincide en ese antiestatismo con las corrientes libertarias de corte anarquista, pero que obviamente difiere en todo el resto de aspectos. (*N. de la E.*)

—o más exactamente, propietario—, con su reconocimiento de la «libre» empresa), revelan un anarquismo muy contradictorio. En cambio, Mijaíl Bakunin y Piotr Kropotkin tenían opiniones esencialmente colectivistas —en el caso del último, explícitamente comunistas—. Bakunin daba una rotunda prioridad a lo social por encima de lo individual. La sociedad, escribió,

...precede y, al mismo tiempo, sobrevive a todo individuo humano, y es en este sentido igual a la misma Naturaleza. Es eterna como la Naturaleza o, si se prefiere, durará tanto como la Tierra, pues allí nació. Una rebelión radical contra la sociedad sería, por eso, tan imposible como una rebelión contra la Naturaleza, porque la sociedad humana no es sino la última gran manifestación o creación de la Naturaleza sobre esta Tierra. Y un individuo que quisiera rebelarse contra la sociedad [...] se situaría más allá de la existencia real.²

². Grigori Petróvich Maksímov (ed.): *The Political Philosophy of Bakunin*, Free Press, Glencoe (Illinois), 1953, p. 144. [En castellano: *Escritos de filosofía política de Bakunin*, Alianza Editorial, Madrid, 1978.]

Bakunin expresó a menudo su oposición a la tendencia individualista del liberalismo y el anarquismo con un énfasis bastante polémico. Aunque la sociedad «está en deuda con las personas», escribió en una declaración bastante moderada, la formación de la persona es social:

Incluso el individuo más miserable de nuestra actual sociedad no podría existir y desarrollarse sin los esfuerzos sociales acumulados de incontables generaciones. En consecuencia, los individuos, su libertad y su razón son productos de la sociedad, y no viceversa: la sociedad no es el producto de los individuos que la forman; y cuanto más y más plenamente desarrollado está el individuo, mayor es su libertad, y más es un producto de la sociedad, más recibe de ella y mayor es su deuda con ella.³

Kropotkin, por su parte, mantuvo este énfasis colectivista con una coherencia notable. En lo que probablemente fue su obra más leída —su entrada en la *Enciclopedia Británica* sobre «Anarquismo»—, Kropotkin ubicó claramente las concepciones económicas del anarquismo en el «ala izquierda» de todos

³. Grigori Petróvich Maksímov, *op. cit.*, p. 158.

los socialismos, abogando por la abolición radical de la propiedad privada y el Estado en «el espíritu de la iniciativa personal y local, y de la federación libre de lo simple a lo complejo, en vez de en la jerarquía actual que va del centro a la periferia». De hecho, las obras de Kropotkin sobre ética incluyen una crítica continua a los intentos liberalistas de contraponer lo individual a la sociedad, incluso de subordinar la sociedad al individuo o al ego. Él se situó firmemente en la tradición socialista. Su anarcocomunismo, que se basaba en los avances de la tecnología y en una mayor productividad, pasó a imponerse como ideología libertaria en la década de 1890, relegando de manera progresiva las nociones colectivistas de distribución basadas en la equidad. Los anarquistas, «como la mayoría de socialistas» —recalcaba Kropotkin—, reconocían la necesidad de «períodos de evolución acelerada a los que se llama *revoluciones*», dando pie en última instancia a una sociedad basada en federaciones de «los grupos locales de productores y consumidores de toda población o comuna».⁴

⁴ Piotr Kropotkin: «Anarchism», artículo publicado en la *Enciclopedia Británica* y compilado en Roger Nash Baldwin (ed.): *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, Dover Publications, Nueva York, 1970, pp. 285-287. [En castellano: *Panfletos revolucionarios de Kropotkin*, Ayuso, Madrid, 1977.]

Con la aparición del anarcosindicalismo y el anarcocomunismo, a finales del siglo XIX y principios del XX, la necesidad de resolver la tensión entre las tendencias individualistas y las colectivistas se volvió esencialmente obsoleta.⁵ El anarcoindividualismo quedó en gran medida marginado por los movimientos obreros socialistas de masas, de los cuales la mayoría de anarquistas se consideraban el ala izquierda. En una época de violenta agitación social, marcada por el auge de un movimiento de masas de la clase obrera que culminó en los años treinta y la Revolución española, los anarcosindicalistas y los anarcocomunistas, como también los marxistas, consideraban el anarcoindividualismo un lujo exótico de la pequeña burguesía. Lo atacaron a menudo, acusándolo prácticamente de ser un capricho de la clase media, mucho más anclado en el liberalismo que en el anarquismo.

En esa época, los individualistas apenas podían permitirse, en nombre de su «singularidad»,

⁵ El anarcosindicalismo se remonta, de hecho, a la noción de unas «grandes vacaciones», o huelga general, propuestas por los partidarios del cartismo inglés. Entre los anarquistas españoles, ya era una práctica aceptada en la década de 1880, aproximadamente diez años antes de que se definiera como doctrina en Francia.

ignorar la necesidad de unas formas revolucionarias enérgicas de organización con unos programas coherentes y atractivos. En vez de cobijarse en la metafísica de Max Stirner del único y su «propiedad», los activistas anarquistas necesitaban un cuerpo teórico y unos discursos básicos de carácter programático; una necesidad que fue satisfecha, entre otros, por *La conquista del pan* de Kropotkin (Londres, 1913), *El organismo económico de la revolución* de Diego Abad de Santillán (Barcelona, 1936) y los *Escritos de filosofía política de Bakunin*, de G. P. Maksimov (que se publicaron en inglés en 1953, tres años después de su muerte; la fecha de la compilación original, que no se facilita en la traducción en inglés, podría ser de muchos años antes, incluso décadas).

Ninguna «unión de egoístas» stirneriana, que yo sepa, ha adquirido prominencia en momento alguno, ni siquiera admitiendo que tal unión pudiera formarse y sobrevivir a la «singularidad» de sus egocéntricos miembros.



Muchachos al avío.

Anarquismo
individualista y reacción

En realidad, el individualismo ideológico no desapareció del todo durante ese período de amplios disturbios sociales. Una cantidad considerable de anarquistas individualistas, sobre todo en el mundo anglosajón, se alimentaron de las ideas de John Locke y John Stuart Mill, así como del propio Stirner. Individualistas de cosecha propia con distintos grados de implicación en las opiniones libertarias llenaron el horizonte anarquista. En la práctica, el anarcoindividualismo atraía precisamente a *personas individuales*, desde a Benjamin Tucker en Estados Unidos —un seguidor de una pintoresca versión de la libre competencia— hasta a la española Federica Montseny, que a menudo honró sus creencias stirnerianas por su transgresión. Pese a su reconocimiento de la ideología anarcocomunista, los nietzscheanos como Emma Goldman permanecieron muy cerca del espíritu de los individualistas.

Apenas ningún anarcoindividualista ejerció alguna influencia sobre la clase obrera emergente. Expresaban su oposición de formas singularmente personales, especialmente mediante panfletos encendidos, un comportamiento escandaloso y estilos de vida aberrantes en los guetos culturales del *fin de siècle* de Nueva York, París y Londres. Como credo, el anarquismo individualista se mantuvo ante todo como un estilo de vida bohemio, que se manifestaba principalmente en sus demandas de libertad sexual («amor libre») y en su pasión por las innovaciones en el arte, en el comportamiento y en el vestir.

Fue en las épocas de una dura represión en la sociedad y una letárgica inactividad social que los anarquistas individualistas pasaron a un primer plano en la actividad libertaria; y entonces lo hicieron, sobre todo, como terroristas. En Francia, España y Estados Unidos, los anarquistas individualistas cometieron actos de terrorismo que dieron al anarquismo su reputación de movimiento de conspiración violentamente siniestro. Los que se convirtieron en terroristas a menudo no eran socialistas o comunistas libertarios, sino más bien hombres y mujeres desesperados que utilizaban armas y explosivos para protestar por las injusticias y la cortedad de miras de su época, teóricamente en nombre de la «propaganda por el hecho». No obstante, la mayor parte de las veces el anarquismo individualista se expresaba a través de un comportamiento desafiante en lo cultural.

Precisamente pasó a adquirir prominencia dentro del anarquismo en la medida en que los anarquistas perdieron su vínculo con una esfera pública viable.

El contexto social reaccionario de hoy en día explica en gran manera la aparición de un fenómeno en el anarquismo euroamericano que no puede ignorarse: la difusión del anarquismo individualista. En una época en que incluso las formas respetables del socialismo se apresuran a alejarse de los principios que podrían interpretarse de cualquier modo como radicales, las cuestiones relativas al individualismo están volviendo a suplantar a la acción social y a la política revolucionaria en el seno del anarquismo. En Estados Unidos y Gran Bretaña —tradicionalmente individualistas—, la década de 1990 rebosa de anarquistas de estilo propio que —dejando aparte su retórica radical extravagante— cultivan un anarcoindividualismo moderno que voy a denominar *anarquismo personal* o *anarquismo como estilo de vida*. Sus preocupaciones por el ego y su singularidad y sus conceptos polimórficos de resistencia están erosionando poco a poco el carácter socialista de la tradición libertaria. Como el marxismo y otras formas de socialismo, el anarquismo puede verse profundamente influenciado por el entorno burgués al que profesa oponerse, con la consecuencia de que la creciente «inmanencia» y el narcisismo de la generación *yuppie* han dejado su marca en muchos

radicales declarados. El aventurismo a la carta; la bravura personal; una aversión a la teoría, extrañamente similar a los sesgos antirracionales del posmodernismo; las celebraciones de la incoherencia teórica —pluralismo—; una dedicación esencialmente apolítica y antiorganizativa a la imaginación, el antojo y el éxtasis; y un encanto con el día a día intensamente centrado en sí mismo, reflejan la mella que la reacción social ha hecho en el anarquismo euroamericano durante las dos últimas décadas.¹

Katinka Matson, que ha compilado un catálogo de técnicas para el desarrollo psicológico personal, afirma que durante los años setenta hubo «un cambio notable en el modo en que nos percibimos a nosotros mismos en el mundo. En la década de 1960 —continúa—, había una preocupación por el activismo político, Vietnam, la ecología, los festivales de

música independiente, las comunas, las drogas, etc. Hoy en día, se está produciendo un giro hacia adentro: se busca la definición personal, el desarrollo personal, los logros personales y la iluminación personal».² El nefasto repertorio de Matson, compilado en la revista *Psychology Today*, cubre todas las técnicas, desde la acupuntura hasta el *I Ching*, pasando por la terapia *est* y la de zonas. En retrospectiva, podría muy bien haber incluido el anarquismo personal en su compendio de soporíferos individuos centrados en sí mismos, la mayoría de los cuales albergan ideas sobre la autonomía individual más que sobre la libertad social. La psicoterapia en todas sus variantes cultiva un «ser» dirigido hacia uno mismo que busca autonomía en un estado psicológico aletargado de autosuficiencia emocional; no el ser implicado socialmente, marcado por la libertad. En el anarquismo personal, al igual que en la psicoterapia, el ego se opone al colectivo; el ser, a la sociedad; lo personal, a lo comunitario.

El ego —o, con más exactitud, su encarnación en varios estilos de vida— se ha convertido en una idea fija para muchos de los anarquistas de después de los sesenta del siglo xx, que están perdiendo de vista la necesidad de un enfrentamiento

¹. Pese a todos sus defectos, la contracultura anárquica de principios de la década de 1960 fue a menudo intensamente política y acuñó expresiones como *deseo* y *éxtasis* en unos términos sobre todo sociales, con frecuencia ridiculizando las tendencias personalistas de la generación de Woodstock posterior. La transformación de la *cultura joven*, como fue denominada en origen, desde el nacimiento de los derechos civiles y movimientos pacifistas hasta Woodstock y Altamont, con su hincapié en una forma puramente autocomplaciente de «placer», se refleja en el paso del Dylan de *Blowin' in the Wind* al de *Sad-Eyed Lady of the Lowlands*.

². Katinka Matson: «Preface», en *The Psychology Today Omnibook of Personal Development*, William Morrow & Co., Nueva York, 1977, s. p.

organizado, colectivista y programático al orden social existente. Las «protestas» sin vertebrar, las escapadas sin dirección, la autoafirmación y una «recolonización» personal del día a día son paralelas a los estilos de vida psicoterapéuticos, *new age* y centrados en sí mismos de la hastiada quinta del *baby boom* y los miembros de la Generación X. En la actualidad, lo que pasa por anarquismo en Estados Unidos, y cada vez más en Europa, no es mucho más que un personalismo introspectivo que denigra el compromiso social responsable; un grupo de encuentro que se rebautiza indistintamente como «colectivo» o «grupo de afinidad»; un estado de ánimo que ridiculiza con arrogancia la estructura, la organización y la implicación pública; y un patio de recreo para bufonadas juveniles.

De manera consciente o no, muchos anarquistas personales hacen suyo el enfoque de Michel Foucault sobre la «insurrección personal» más que la revolución social, basado en una crítica ambigua y cósmica del poder como tal, más que en una exigencia de empoderamiento institucionalizado de los oprimidos en asambleas, consejos y/o confederaciones populares. En la medida en que esta tendencia descarta la posibilidad efectiva de una revolución social —sea como una «imposibilidad» o como algo «imaginario»—, invalida el anarquismo socialista o comunista en un sentido fundamental. En efecto, Foucault alberga la perspectiva de que «la resistencia nunca está en una

posición de exterioridad en relación con el poder [...]». Por consiguiente, no existe, pues, *un* lugar [léase: universal] de gran Rechazo —alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario—. Atrapados como estamos todos en el abrazo omnipresente de un poder tan cósmico que, dejando aparte las exageraciones y equivocaciones de Foucault, la resistencia se convierte por completo en polimorfa, vagamos inútilmente entre la «unicidad» y la «abundancia».³ Sus ideas llenas de divagaciones pueden resumirse en la noción de que la resistencia tiene que ser necesariamente una guerra de guerrillas siempre presente; y siempre abocada a la derrota.

El anarquismo como estilo de vida, así como el individualista, muestra un desdén hacia la teoría, con ascendencias místicas y primitivistas generalmente demasiado vagas, intuitivas e incluso demasiado antirracionales como para ser analizadas de manera directa. Son más bien síntomas que causas del movimiento general hacia una santificación del ego como refugio del malestar social existente. No

³. Michel Foucault: *The History of Sexuality*, vol. 1, Vintage Books, Nueva York, 1990, pp. 95-96. [En castellano: *Historia de la sexualidad*, vol. 1, Siglo XXI, Madrid, 1990.] Bendito sea el día en que podamos tener formulaciones claras sobre Foucault, cuyas opiniones se prestan a interpretaciones a menudo contradictorias.

obstante, los anarquistas principalmente personalistas aún tienen algunas vagas premisas teóricas que conviene examinar de forma crítica.

Su línea ideológica es en esencia liberal, fundamentada en el mito del individuo plenamente autónomo cuyas exigencias de autogobierno vienen validadas por unos «derechos naturales» axiomáticos, «valores intrínsecos» o, en una escala más sofisticada, el yo transcendental kantiano intuido que genera toda la realidad cognoscible. Estas opiniones tradicionales aparecen en el «yo» o ego de Max Stirner, que comparte con el existencialismo una tendencia a absorber toda la realidad en sí mismo, como si el universo girara en torno a las elecciones del individuo autosuficiente.⁴

Las obras más recientes sobre el anarquismo personal esquivan en general el «yo» soberano y globalizador de Stirner, aunque mantienen su énfasis egocéntrico, y tienden hacia el existencialismo, el situacionismo reciclado, el budismo, el taoísmo, el antirracionalismo y el primitivismo; o, de modo bastante ecuménico, hacia todos ellos en sus varias formas. Sus puntos en común, como veremos, recuerdan

una vuelta ilusoria a un ego original, a menudo difuso e incluso insolentemente infantil, que es manifiestamente anterior a la historia, a la civilización y a una tecnología sofisticada —posiblemente hasta anterior al propio lenguaje—, y alimentaron más de una ideología política reaccionaria a lo largo del siglo XIX.

⁴ El pedigrí filosófico de este ego y sus destinos se remonta a Kant pasando por Fichte. La visión del ego de Stirner era simplemente una burda variación del ego kantiano y, particularmente, del fichteano, más marcado por el autoritarismo que por una comprensión profunda.



¿Autonomía
o libertad?

Si amanece ; nos Varnos.

Sin caer en la trampa del construccionismo social que considera cada categoría como un producto de un orden social determinado, estamos obligados a preguntarnos por una definición de la «persona libre». ¿Cómo nace la individualidad, y bajo qué circunstancias es libre?

Cuando los anarquistas personales exigen autonomía más que libertad, están renunciando con ello a las preciosas connotaciones sociales de la libertad. En efecto, la constante apelación anarquista de hoy en día a la autonomía, más que a la libertad social, no puede ignorarse como algo accidental, en particular en las variedades angloamericanas del pensamiento libertario, en que el concepto de autonomía se corresponde más estrechamente con el de libertad personal [*liberty*, en inglés]. Sus raíces se remontan a la tradición imperial romana de *libertas*, en la que el ego sin ataduras es «libre» de poseer su propiedad particular así como de satisfacer sus apetitos personales. En la

actualidad, muchos anarquistas personales consideran que la persona dotada de «derechos soberanos» se opone no solo al Estado, sino también a la sociedad como tal.

Estrictamente, la palabra griega *autonomia* significa «independencia», con la connotación de un ego que se gestiona a sí mismo, sin ningún tipo de clientelismo o dependencia de otros para subsistir. Que yo sepa, no era una palabra de uso generalizado por los filósofos griegos; de hecho, ni tan solo aparece en el léxico histórico de F. E. Peters de *Términos filosóficos griegos*. La *autonomía*, como el término inglés *liberty*, se refiere al hombre —o mujer— a quien Platón habría llamado irónicamente «dueño de sí mismo», la situación «cuando la parte del alma que es mejor por naturaleza domina a la peor». Incluso para Platón, el intento de lograr la autonomía mediante el dominio de sí mismo constituía una paradoja, «porque el que es dueño de sí mismo es también esclavo, y el que es esclavo, dueño; en resumen, es a la misma persona a la que nos referimos con estas expresiones».¹ De forma característica, Paul Goodman, un anarquista esencialmente individualista, mantenía que «para mí, el principio básico del anarquismo no es la libertad, sino la autonomía, la capacidad de empezar

una tarea y hacerlo del modo que uno quiera»: una opinión digna de un esteta, pero no de un revolucionario social.²

Mientras que *autonomía* se asocia con el individuo presumiblemente dueño de sí mismo, la palabra inglesa *freedom* [libertad] relaciona dialécticamente al individuo con el colectivo; su equivalente en griego es *eleutheria* y se deriva del alemán *Freiheit*, un término que aún conserva una raíz *gemeinschaftliche*, o comunal, en la vida y las leyes tribales teutónicas. Aplicada a la persona, *freedom* mantiene así una interpretación social o colectiva de los orígenes de ese individuo y su desarrollo como persona. En *freedom*, la individualidad no se opone o se sitúa aparte del colectivo, sino que se ha formado —y en una sociedad racional, se realizaría— en buena medida gracias a su propia existencia social. Por consiguiente, *freedom* no comprende la libertad de la persona o *liberty*, sino que indica su materialización.³

² Paul Goodman: «Politics Within Limits», en Taylor Stoehr (ed.): *Crazy Hope and Finite Experience: Final Essays of Paul Goodman*, Jossey-Bass, San Francisco, 1994, p. 56.

³ Por desgracia, en las lenguas románicas, *freedom* se traduce generalmente por una palabra derivada del latín *libertas*: *liberté*, en francés; *libertà*, en italiano; o *libertad*, en español. El inglés, que conjuga alemán y latín, permite distinguir entre *freedom* y *liberty*, una diferenciación que no existe en otros idiomas.

¹ *La República*, libro IV, 431.

La confusión entre autonomía y libertad [en el sentido de *freedom*] es más que evidente en *The Politics of Individualism* de L. Susan Brown, un intento reciente de articular y elaborar un anarquismo básicamente individualista, manteniendo no obstante algunas afinidades con el anarcocomunismo.⁴ Si el anarquismo personal necesita de unos fundamentos académicos, los encontrará en esta tentativa de fusionar a Bakunin y Kropotkin con John Stuart Mill. Por desgracia, se trata aquí de un problema que va más allá de lo académico. La obra de Brown demuestra hasta qué punto los conceptos de autonomía personal chocan con los de libertad social. En esencia, como Goodman, Brown también interpreta el anarquismo como una filosofía no de libertad social sino de autonomía personal. A continuación, ofrece una idea de «individualismo existencial» que se diferencia profundamente tanto de la del «individualismo instrumental» (o «individualismo posesivo [burgués]», de C. B. Macpherson) como de la del «colectivismo», sazonado con numerosas citas de Emma Goldman, que no era precisamente la pensadora más destacada del panteón libertario.

⁴ L. Susan Brown: *The Politics of Individualism*, Black Rose Books, Montréal, 1993. El vago compromiso de Brown con el anarcoindividualismo parece derivar más de una preferencia visceral que de su análisis.

El «individualismo existencial» de Brown comparte el «compromiso con la autonomía individual y la autodeterminación» del liberalismo, según ella.⁵ «Mientras que gran parte de la teoría anarquista ha sido considerada como comunista tanto por los anarquistas como por los que no lo son —observa—, lo que distingue al anarquismo de otras filosofías comunistas es su celebración inflexible y constante de la autodeterminación y autonomía individuales. Ser anarquista (ya sea comunista, individualista, mutualista, sindicalista o feminista) es reafirmar un compromiso con la primacía de la libertad individual.»⁶ Y aquí utiliza la palabra *freedom* en el sentido de autonomía. Aunque la «crítica a la propiedad privada y la defensa de las relaciones económicas comunales libres»⁷ del anarquismo sitúa el anarquismo de Brown más allá del liberalismo, mantiene no obstante los derechos individuales por encima y *frente a* aquellos de la comunidad.

«Lo que distingue [al individualismo existencial] del punto de vista colectivista —continúa Brown— es que los individualistas [tanto anarquistas como liberales] creen en la existencia de una voluntad auténticamente libre e internamente motivada, mientras que *la mayoría* de colectivistas

⁵ *Ibid.*, p. 2.

⁶ *Id.*

⁷ *Id.*

entienden a la persona humana como moldeada externamente por los demás; el individuo para ellos está “construido” por la comunidad.»⁸ Esencialmente, Brown rechaza el colectivismo —no solo el socialismo de Estado, sino el colectivismo como tal— con la patraña liberal de que una sociedad colectivista supone la subordinación de la persona al grupo. Su observación increíble de que «la mayoría de colectivistas» han considerado a las personas individuales como «simples escombros humanos arrastrados en la corriente de la historia»⁹ es prueba de ello. Stalin defendía sin duda esta opinión, y también muchos bolcheviques, con su hipostatización de las fuerzas sociales por encima de los deseos e intenciones individuales. ¿Pero los colectivistas *en sí*? ¿Hay que ignorar las generosas tradiciones del colectivismo que buscaban una sociedad racional, democrática y armoniosa; las visiones de William Morris, por ejemplo, o de Gustav Landauer? ¿Y Robert Owen, los fourieristas, los socialistas democráticos y libertarios, los socialdemócratas de épocas anteriores, incluso Karl Marx y Piotr Kropotkin? No estoy seguro de que «la mayoría de colectivistas», incluso los anarquistas, aceptaran el burdo determinismo que Brown atribuye

a las interpretaciones sociales de Marx. Al crear unos «colectivistas» de paja que son mecanicistas de línea dura, Brown contrapone en su retórica a un individuo misteriosamente y autogenéticamente constituido, por una parte, con una comunidad omnipresente, quizás opresiva, incluso totalitaria, por otra. Brown, en efecto, exagera el contraste entre el «individualismo existencial» y las creencias de «la mayoría de colectivistas» hasta el punto de que sus argumentos parecen como mínimo erróneos y, en el peor de los casos, falsos.

Es elemental que, pese al rotundo comienzo de *El contrato social* de Jean-Jacques Rousseau, la gente definitivamente *no* «nace libre», y mucho menos autónoma. De hecho es más bien lo contrario: se nace muy poco libre, muy dependiente y claramente heterónomo. La libertad, la independencia y la autonomía que las personas puedan tener en un momento histórico determinado son el producto de largas tradiciones sociales y, sí, de un desarrollo *colectivo*; lo que no implica negar que las personas desempeñen un papel importante en dicho desarrollo, sino que, al contrario, en última instancia tienen que hacerlo si quieren ser libres.¹⁰

⁸ L. Susan Brown, *op. cit.*, p. 12. La cursiva es mía.

⁹ *Id.*

¹⁰ En una burla exquisita del mito de que las personas nacen libres, Bakunin declaró astutamente: «Cuán ridículas son entonces las ideas de los individualistas de la escuela de Jean-Jacques Rousseau y de los mutualistas

El argumento de Brown lleva a una conclusión excesivamente simplista. «No es el grupo el que moldea a la persona —afirma—, sino que son las personas quienes dan forma y contenido al grupo. El grupo es *un conjunto de personas, ni más ni menos*; no tiene vida ni conciencia propia.»¹¹ Esta formulación increíble no solo se parece bastante a la famosa declaración de Margaret Thatcher de que la sociedad no existe, solo existen los individuos; también demuestra una miopía social positivista, incluso ingenua, en la que lo universal está totalmente separado de lo concreto. Aristóteles pensaría que había zanjado este problema cuando censuró a Platón por crear un reino de «formas» inefables que existían separadamente de sus «copias» materiales e imperfectas.

Es obvio que las personas nunca forman simples «conjuntos» —salvo tal vez en el ciberespacio—; más bien al contrario, incluso cuando parecen

proudhonianos, que conciben la sociedad como resultado de un contrato libre pactado por individuos absolutamente independientes entre sí, que entran en las relaciones mutuas solo debido a la convención establecida entre ellos. Es como si esos hombres hubiesen caído del cielo trayendo consigo el lenguaje, la voluntad, el pensamiento original, y como si fueran ajenos a todo cuanto hay en la Tierra, es decir, a todo lo que tiene un origen social». Grigori Petróvich Maksímov, *op. cit.*, p. 99.

¹¹ L. Susan Brown, *op. cit.*, p. 12. La cursiva es mía.

atomizadas y herméticas, están definidas sobremedida por las relaciones que establecen o están obligadas a establecer las unas con las otras, debido a su existencia muy real como seres sociales. La idea de que una comunidad —y por extrapolación, la sociedad— no es más que «un conjunto de personas, ni más ni menos» representa «un modo de “abordar” la naturaleza» de la consociación humana no de forma liberal, sino más bien —sobre todo hoy en día— potencialmente reaccionaria.

Al identificar de manera insistente el colectivismo con un determinismo social implacable, la propia Brown *crea* un «individuo» abstracto, uno que ni tan solo es existencial en el sentido estrictamente convencional de la palabra. Como mínimo, la existencia humana *presupone* las condiciones sociales y materiales necesarias para el mantenimiento de la vida, el juicio, la inteligencia y la palabra; así como las cualidades afectivas que Brown considera esenciales para su forma voluntarista de comunismo: preocupación, empatía y generosidad. Al faltarle la rica articulación de relaciones sociales en que las personas están implicadas desde el nacimiento hasta la vejez pasando por la madurez, un «conjunto de personas» como las que postula Brown no serían, dicho sin rodeos, de modo alguno una *sociedad*. Serían literalmente un «conjunto» —en el sentido de Thatcher— de mónadas saqueadoras, interesadas y egoístas. Presumiblemente completas en sí mismas,

están, por inversión dialéctica, en extremo desindividualizadas por no tener otro deseo que el de satisfacer sus propias necesidades y placeres, que en cualquier caso en la actualidad están a menudo socialmente contruidos.

El reconocimiento de que las personas tienen sus propias motivaciones y una voluntad libre no exige que rechacemos el colectivismo, dado que también estas son capaces de desarrollar una conciencia sobre las condiciones sociales bajo las que se ejercen estas capacidades eminentemente humanas. La consecución de la libertad depende en parte de factores biológicos, como sabe cualquiera que haya criado a un hijo; en parte de factores sociales, como sabe cualquiera que viva en una comunidad; y en parte también, contrariamente a lo que postulan los construccionistas sociales, de la interacción entre el entorno y las inclinaciones personales innatas, como sabe cualquier persona que piense. La individualidad no surgió de la nada. Igual que la idea de libertad, tiene un largo historial social y psicológico.

Abandonado a su suerte, el individuo pierde los cimientos sociales indispensables que conforman lo que se esperaría que un anarquista valore de la individualidad: la capacidad de reflexión, que se deriva en gran parte del habla; la madurez emocional, que alimenta la oposición a la falta de libertad; la sociabilidad, que motiva el deseo de cambio radical; y el sentido de responsabilidad, que engendra la acción social.

De hecho, la tesis de Brown tiene unas implicaciones preocupantes para la acción social. Si la «autonomía» individual se impone a cualquier compromiso con una «colectividad», no hay base alguna para la institucionalización social, la toma de decisiones o siquiera la coordinación administrativa. Cada persona, contenida en su propia «autonomía», es libre de hacer lo que quiera; presumiblemente, siguiendo la antigua fórmula liberal, si no impide la «autonomía» de los demás. Incluso la toma democrática de decisiones se rechaza por autoritaria.

El gobierno democrático sigue siendo gobierno —denuncia Brown—. Si bien permite más participación individual en el gobierno que la monarquía o la dictadura totalitaria, sigue implicando inherentemente la represión de la voluntad de algunas personas. Ello choca evidentemente con el individuo existencial, que necesita mantener su voluntad íntegra para ser existencialmente libre.¹²

De hecho, la voluntad individual autónoma es tan trascendentalmente sacrosanta, en opinión de Brown, que cita la reivindicación de Peter Marshall de que, según los principios anarquistas, «la mayoría no tiene

¹² L. Susan Brown, *op. cit.*, p. 53.

más derecho a mandar a la minoría, ni *tan solo a una minoría de uno*, que la minoría a la mayoría». ¹³

Denominar «mandar» y «gobierno» a unos procedimientos racionales, discursivos y de democracia directa para la toma de decisiones colectivas implica conceder a una minoría constituida por un ego autónomo el derecho a impedir la decisión de una mayoría. Pero la realidad es que una sociedad libre será democrática o bien no lo será en absoluto. En la situación muy *existencial*, si se quiere, de una sociedad anarquista —una democracia libertaria directa— las decisiones se tomarían sin duda tras un debate abierto. A continuación, la minoría que hubiera perdido el voto —incluso una minoría de uno— tendría todas las oportunidades para presentar argumentos contrarios para intentar cambiar esa decisión. La toma de decisiones por consenso, por otra parte, evita la *disensión* permanente: el tan importante proceso de diálogo continuo, desacuerdo, réplica y contrarréplica, sin el cual la creatividad tanto social como individual serían imposibles.

En cualquier caso, funcionar sobre la base del consenso implica que la toma de decisiones básicas será manipulada por una minoría o bien se derumbará por completo. Y las decisiones tomadas

encarnarán el menor denominador común de opiniones y constituirán el nivel de acuerdo menos creativo. Hablo por la dura experiencia de muchos años de uso del consenso en la Alianza Clamshell de la década de 1970. Justo cuando el casi anárquico movimiento antinuclear estaba en la cúspide de su lucha, con miles de activistas, resultó destruido por la manipulación del proceso de consenso por una minoría. La «tiranía de la falta de estructura» que produjo la toma de decisiones por consenso permitió a unos pocos bien organizados controlar a la mayoría desestructurada, desinstitucionalizada y bastante desorganizada dentro del movimiento.

Tampoco se permitió, entre los abucheos y llamadas al consenso, la existencia de la *disensión* y la estimulación creativa del debate, que fomentasen un desarrollo creativo de ideas generador de perspectivas frescas e innovadoras. En cualquier comunidad, la disensión —y los disidentes— evitan el estancamiento de esta. Palabras peyorativas como *mandar* y *gobernar* se refieren en realidad a silenciar a los disidentes, no al ejercicio de la democracia; irónicamente, es la «voluntad general» consensual lo que podría muy bien, en la frase memorable de Rousseau de *El contrato social*, «obligar a los hombres a ser libres».

En vez de ser existencial en cualquier sentido terrenal de la palabra, el «individualismo

¹³ L. Susan Brown, *op. cit.*, p. 140. La cursiva es mía.

existencialista» de Brown trata al individuo sin una perspectiva histórica. Rarifica al individuo como una categoría transcendental, de modo similar a la forma en que, en los años setenta, Robert K. Wolff recurrió a conceptos kantianos del individuo en su dudosa *En defensa del anarquismo*. Los factores sociales que interactúan con la persona para convertirla en un ser realmente creativo y con voluntad se subsumen en unas abstracciones morales transcendentales que, con una vida propia puramente intelectual, *existen* fuera de la historia y la realidad.

Alternando entre el transcendentalismo moral y el positivismo simplista en su enfoque sobre la relación del individuo con la comunidad, los postulados de Brown encajan tan burdamente como el creacionismo con la evolución. La rica dialéctica y la abundante historia que muestran que el individuo se ha formado en gran medida por el desarrollo social y ha interactuado con él están casi ausentes de su obra. Con muchas opiniones atomistas y restrictivamente analíticas —y, sin embargo, abstractamente moral e incluso transcendental en sus interpretaciones—, Brown establece a la perfección una noción de autonomía que está en las antípodas de la libertad social. Con el «individuo existencial», por una parte, y una sociedad que consiste en nada más que un «conjunto de personas», por otra, el

abismo entre la autonomía y la libertad pasa a ser insuperable.¹⁴

¹⁴ Finalmente, Brown malinterpreta significativamente a Bakunin, Kropotkin y mis propios escritos; una mala interpretación que exigiría una discusión detallada para corregirla por completo. Por mi parte, no creo en un «ser humano natural», como afirma Brown, más de lo que comparto su creencia arcaica en una «ley natural» (p. 159). La «ley natural» tal vez fue un concepto útil durante la época de las revoluciones democráticas de hace dos siglos, pero es un mito filosófico cuyas premisas morales no tienen más sustancia en la realidad que la intuición profunda de la ecología de «valor intrínseco». La «segunda naturaleza» de la humanidad —la evolución social— ha transformado tan ampliamente la «primera naturaleza» —la evolución biológica— que la palabra *natural* debe matizarse con más cuidado del que tiene Brown. Su afirmación de que yo creo que «la libertad es inherente a la naturaleza» confunde terriblemente mi distinción entre una posibilidad y su materialización (p. 160). Para clarificar mi distinción entre la posibilidad de libertad en la evolución natural y su materialización aún incompleta en la evolución social, véase mi obra ampliamente revisada *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, 2.^a ed., Black Rose Books, Montréal, 1995.



No hubo remedio.

El anarquismo
como caos

Sean cuales sean las preferencias personales de Brown, su libro refleja y a la vez proporciona las premisas de la transición de los anarquistas euro-americanos del anarquismo social al anarquismo individualista o personal. De hecho, el anarquismo personal se expresa principalmente hoy en día a través de grafitis realizados con espray, el nihilismo posmodernista, el antirracionalismo, el neoprimitivismo, la antitecnología, el «terrorismo cultural» neositucionista, el misticismo y la «práctica» de llevar a cabo «insurrecciones personales» foucaultianas.

Estas tendencias de moda, que siguen casi todas las corrientes *yuppies* actuales, son individualistas en el importante sentido de que son contrarias al desarrollo de unas organizaciones serias, unas políticas radicales, un movimiento social comprometido, una coherencia teórica y una relevancia programática. Esta inclinación entre los anarquistas personales, más orientada a la consecución de la «propia realización» que a la de un

cambio social esencial, es tanto más nefasta cuanto que su «giro hacia adentro», como lo ha llamado Kattinka Matson, pretende ser político; si bien se parece a la «política de la experiencia» de R. D. Laing. La bandera negra que los revolucionarios defensores del anarquismo social izaron en las luchas insurreccionales en Ucrania y España se convierte ahora en un pareo de moda para deleite de pequeñoburgueses *chics*.

Uno de los ejemplos más desagradables del anarquismo personal es *TAZ: Zona Temporalmente Autónoma, anarquía ontológica, terrorismo poético* de Hakim Bey (alias de Peter Lamborn Wilson), una perla de la colección New Autonomy Series (la elección de las palabras no es accidental), publicado por el grupo extremadamente posmodernista Semiotext(e)/Autonomea de Brooklyn.¹ Entre cánticos al «caos», el «amour fou», los «niños salvajes», el «paganismo», el «sabotaje al arte», las «utopías piratas»,

la «magia negra como acción revolucionaria», el «delito» y la «brujería», por no hablar de los elogios al «marxismo-stirnerismo», la llamada a la autonomía se lleva a unos extremos tan absurdos que parecen llegar a ridiculizar una ideología absorbida por sí misma y autoabsorbente. *TAZ* se presenta como un estado mental, una actitud fervientemente antirracional y anticivilizatoria, en que la desorganización se concibe como una forma de arte y los grafitis sustituyen a los programas. Bey (su pseudónimo significa «jefe» o «príncipe», en turco) no tiene pelos en la lengua a la hora de mostrar su desprecio por la revolución social: «¿Por qué molestarse en enfrentarse a un “poder” que ha perdido todo su significado y se ha convertido en pura simulación? Confrontaciones tales solo han de resultar en grotescos y peligrosos espasmos de violencia» (p. 128).² ¿«Poder» entre comillas? ¿Una «pura simulación»? Si lo que está pasando en Bosnia³ en cuanto a capacidad de destrucción militar es una pura «simulación», ¿estamos

¹ Hakim Bey: *TAZ. The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchism, Poetic Terrorism*, Autonomie, Nueva York, 1985. [En castellano: *TAZ. Zona Temporalmente Autónoma, anarquía ontológica, terrorismo poético*, Talasa, Madrid, 1996.] El individualismo de Bey puede parecerse fácilmente al del difunto Fredy Perlman y sus acólitos y primitivistas anticivilización de la revista *Fifth Estate* de Detroit, salvo que *TAZ* aboga de manera bastante confusa por un «paleolitismo psíquico basado en la alta tecnología» (p. 44).

² A partir de aquí, si no se indica lo contrario, todas las citas se corresponden a la edición de *TAZ* ya citada. Para facilitar la fluidez en la lectura, indicamos en el cuerpo del texto la paginación del libro señalada por el propio Bookchin, en lugar de referenciarla como nota al pie. (*N. de la E.*)

³ Se refiere a la guerra en Bosnia-Herzegovina, dentro del marco de la guerra de los Balcanes que, a lo largo de los años noventa del siglo xx, acabó con la descomposición de Yugoslavia. (*N. de la E.*)

realmente viviendo en un mundo muy seguro y cómodo! El lector preocupado por la constante multiplicación de las patologías sociales de la vida moderna podrá tranquilizarse con la opinión altiva de Bey de que «el realismo nos impone no solo dejar de *esperar* “la Revolución”, sino incluso dejar de *desearla*» (p. 101). ¿Nos sugiere este pasaje que disfrutemos de la serenidad del nirvana? ¿O una nueva «simulación» baudrillardiana? ¿O tal vez un nuevo «imaginario» castoriadiano?

Tras eliminar el objetivo revolucionario clásico de transformar la sociedad, Bey se burla con condescendencia de aquellos que lo arriesgaron todo por él: «el demócrata, el socialista, el ideólogo racional [...] están sordos a la música y les falta todo sentido del ritmo» (p. 66). ¿De veras? ¿Han dominado los propios Bey y sus acólitos los versos y música de *La Marseillaise* y bailado extáticos al ritmo de la *Danza de los marineros rusos* de Glière? Hay una pesada arrogancia en el desdén de Bey hacia la floreciente cultura que crearon los revolucionarios del siglo pasado, gente obrera ordinaria de la época anterior al *rock'n'roll* y a Woodstock.

Efectivamente, cualquiera que entre en el mundo de ensueño de Bey es invitado a abandonar cualquier contrasentido sobre el compromiso social. «¿Un sueño democrático? ¿Un sueño socialista? Imposible», declara con una certeza absoluta. «En el sueño jamás nos gobiernan sino el amor o la

brujería» (p. 64). Así, Bey reduce magistralmente los sueños de un nuevo mundo evocados durante siglos por idealistas en grandes revoluciones a la sabiduría de su mundo de sueños febriles.

En cuanto a un anarquismo «lleno de las telarañas del humanismo ético, del librepensamiento, del ateísmo muscular y de la tosca lógica fundamentalista cartesiana» (p. 52), ¡mejor olvidarlo! Bey no solo se deshace, de un solo golpe, de la tradición de la Ilustración en la que se anclaron el anarquismo, el socialismo y el movimiento revolucionario, sino que además mezcla naranjas como la «lógica fundamentalista cartesiana» con manzanas como el «librepensamiento» y el «humanismo muscular», como si fueran intercambiables o uno presupusiera el otro.

Aunque el propio Bey no duda en ningún momento al hacer declaraciones soberbias y lanzarse a polémicas impetuosas, no tiene paciencia con los «ideólogos en disputa del anarquismo y del pensamiento libertario» (p. 46). Proclamando que «la anarquía no conoce dogma» (p. 52), sumerge a sus lectores en el dogma más rígido que haya habido: «El anarquismo implica en última instancia anarquía, y la anarquía es caos» (p. 64). Así dijo el Señor: «Yo soy aquel que soy»; ¡y Moisés tembló antes de la proclamación!

Incluso, en un ataque de narcisismo maniaco, Bey decreta que es el ego todopoderoso, el «Yo» altísimo, el Gran «Yo» el que es soberano: «Cada uno de nosotros [es] el legislador de nuestra propia

carne, de nuestras propias creaciones; y también de todo aquello que podamos capturar y conservar». Para Bey, los anarquistas y monarcas —y *beys*— pasan a ser indistinguibles, en la medida en que son todos autarcas:

*Nuestras acciones están justificadas por decreto y nuestras relaciones se conforman con tratados con otros autarcas. Establecemos la ley en nuestros propios dominios; y las cadenas de la ley se han roto. Por el momento, quizá nos mantengamos como meros pretendientes; pero aun así podemos apoderarnos de algunos instantes, de algunos metros cuadrados de realidad sobre los que imponer nuestra voluntad absoluta, nuestro royaume. L'état, c'est moi. [...] Si estamos vinculados a alguna ética o moral ha de ser la que nosotros mismos hayamos imaginado.*⁴

¿*L'Etat, c'est moi*? Como los *beys*, me vienen a la mente al menos dos personas de este siglo que disfrutaron de estas amplias prerrogativas: Iósif Stalin y Adolf Hitler. La mayoría del resto de los mortales, tanto ricos como pobres, compartimos, en palabras

de Anatole France, la prohibición de dormir bajo los puentes del Sena. En efecto, si *De la autoridad* de Friedrich Engels, con su defensa de la jerarquía, representa una forma burguesa de socialismo, *TAZ* y sus secuelas representan una forma burguesa de anarquismo. «No hay devenir —dice Bey— ni revolución, ni lucha, ni sendero; [si] tú ya eres el monarca de tu propia piel; tu inviolable libertad sólo espera completarse en el amor de otros monarcas: una política del sueño, urgente como el azul del cielo»: unas palabras que podrían inscribirse en la Bolsa de Nueva York como credo del egotismo y la indiferencia social (p. 4).

Ciertamente, esta opinión no desagradará a los centros de «cultura» capitalista más de lo que el pelo largo, la barba y los vaqueros han desagradado al negocio de la alta moda. Por desgracia, demasiada gente en este mundo —nada de «simulaciones» o «sueños»— ni tan solo es dueña de su propio pellejo, como lo demuestran los presos en las cuadrillas de encadenados y en las cárceles, en su plasmación más concreta. Nadie ha escapado nunca del reino terrenal de la miseria con «una política de sueños» salvo los pequeñoburgueses privilegiados que podrían ver los manifiestos de Bey como una buena distracción, especialmente en los momentos de tedio.

Para Bey, de hecho, incluso las insurrecciones revolucionarias clásicas ofrecen poco más que un colcón personal, reminiscencia de las «experiencias

⁴ Hakim Bey, *op. cit.*, p. 67.

límite» de Foucault. «Una revuelta es como una experiencia límite», asegura (p. 100). Históricamente, «algunos anarquistas [...] tomaron parte en todo tipo de revoluciones y levantamientos, incluso comunistas y socialistas», pero eso fue «porque encontraron en el momento mismo de la sublevación la libertad que buscaban. Por tanto, mientras que la utopía siempre ha fracasado hasta ahora, los anarquistas individualistas o existencialistas han triunfado en cuanto que han conseguido (por muy brevemente que fuera) la realización de su voluntad de poder en la guerra» (p. 88). La revuelta obrera austríaca de febrero de 1934 y la Guerra Civil española de 1936, puedo afirmar, no fueron meros «momentos de insurrección» orgiásticos, sino duras luchas mantenidas con una seriedad desesperada y un impulso magnífico, a pesar de todas esas epifanías estéticas.

No obstante, la insurrección se convierte para Bey en poco más que un «viaje» psicodélico, en que el Superhombre nietzscheano, que es del agrado de Bey, es un «espíritu libre» que no hubiera querido perder el tiempo «en agitación por la reforma, en protesta, en ensoñación visionaria, en todo tipo de martirio revolucionario». Probablemente los sueños son aceptables siempre y cuando no sean «visionarios» (léase: con un compromiso social); Bey preferiría «beber vino» y tener una «epifanía privada» (p. 88), lo que implica poco más que una masturbación mental, libre, sin duda, de los límites de la lógica cartesiana.

No debería sorprendernos saber que Bey está a favor de las ideas de Max Stirner, que «no se entrega a la metafísica, y no obstante otorga al Único [o sea, al Ego] una rotundidad absoluta» (p. 68). Cierro, Bey opina que hay «un ingrediente que falta en Stirner»: «Una noción activa de conciencia no ordinaria» (p. 68). Parece ser que Stirner es demasiado racionalista para Bey. «El Oriente, lo oculto, las culturas tribales poseen técnicas que pueden ser “asimiladas” de manera verdaderamente anárquica [...]. Necesitamos un tipo práctico de “anarquismo místico” [...], una democratización del chamanismo, ebria y serena» (p. 63). Así, llama a sus discípulos a convertirse en «brujos» y les propone que utilicen la «maldición malaya del *djinn* negro».

¿Qué es, en suma, una «zona autónoma temporal»?⁵ «La TAZ es como una revuelta al margen del Estado, una operación guerrillera que libera un

⁵ *Temporary autonomous zone*, en el original. Hemos preferido traducir este concepto como «zona autónoma temporal», puesto que *temporary* es un adjetivo que califica al sustantivo «zona», y no a *autonomous*. Entendemos que la cualidad autónoma de la zona no es temporal, sino la duración de la misma. Habitualmente, TAZ se ha traducido como «zona temporalmente autónoma», aunque «temporalmente» responda al adverbio *temporarily*. Hay, no obstante, una edición que subsanó este desliz: TAZ, *zona autónoma temporal*, Anagal, Barcelona, 2006. (N. de la E.)

área —de tierra, de tiempo, de imaginación— y entonces se autodisuelve para reconstruirse en cualquier otro lugar o tiempo, antes de que el Estado pueda aplastarla» (p. 101). En una TAZ, «muchos de nuestros Verdaderos Deseos podrían verse realizados, aunque solo sea por una temporada, una breve utopía pirata, una zona libre urdida en el viejo *continuum* del espacio-tiempo». Entre «las TAZ potenciales» están «las reuniones tribales de los sesenta, los cónclaves de ecosaboteadores, la idílica Beltane de los neopaganos, las grandes conferencias anarquistas, los círculos gais»; sin olvidar «los *nightclubs*, los banquetes» y «los grandes pícnicos libertarios» (p. 100): ¡nada más ni nada menos! Puesto que fui miembro de la Liga Libertaria en los años sesenta, ¡me encantaría ver a Bey y a sus seguidores aparecer en un «gran pícnic libertario»!

La TAZ es tan pasajera, tan volátil, tan inefable en contraste con el Estado y la burguesía formidablemente estables que «tan pronto como una TAZ es nombrada [...] debe desaparecer, desaparece de hecho [...] resurgiendo de nuevo en otro lugar» (p. 101). Una TAZ, en realidad, no es una revuelta, sino una simulación, una insurrección tal y como se vive en la imaginación de un cerebro juvenil, una retirada segura a la irrealidad. En efecto, Bey proclama: «La defendemos [la TAZ] porque puede proveer la clase de intensificación asociada con la revuelta sin conducir necesariamente [!] a su violencia y sacrificio» (p. 101). Más

precisamente, como un *happening* de Andy Warhol, la TAZ es un evento pasajero, un orgasmo momentáneo, una expresión fugaz de «la fuerza de la voluntad» que es, de hecho, evidentemente incapaz de dejar cualquier marca en la personalidad, subjetividad o siquiera en la autoformación del individuo, y menos aún de dar forma a los acontecimientos o a la realidad.

Dada la esencia evanescente de las TAZ, los seguidores de Bey pueden disfrutar del privilegio pasajero de vivir una «existencia nómada», ya que «la falta de hogar puede ser en un sentido una virtud, una aventura» (p. 130). Por desgracia, la falta de hogar puede ser una «aventura» si se tiene un hogar confortable al que volver, mientras que el nomadismo es el lujo característico de aquellos que pueden permitirse vivir sin ganarse la vida. La mayoría de los vagabundos «nómadas» que recuerdo tan vivamente de la época de la Gran Depresión llevaban unas vidas desesperadas de hambre, enfermedad e indignidad y a menudo morían de forma prematura; como aún lo hacen hoy en día en las calles de las ciudades estadounidenses. Las pocas personas de estilo gitano que parecían disfrutar de la «vida en la carretera» eran, en el mejor de los casos, de carácter idiosincrático y, en el peor, trágicamente neuróticos. Tampoco puedo ignorar otra «insurrección» que propone Bey: en particular, la del «analfabetismo voluntario» (p. 129). Aunque lo

defiende como una revuelta frente al sistema educativo, su efecto más deseable sería hacer los distintos preceptos ex cátedra de Bey inaccesibles a sus lectores.

Tal vez no pueda darse una mejor descripción del mensaje de TAZ que el que apareció en *Whole Earth Review*, donde se recalca que el panfleto de Bey está «convirtiéndose rápidamente en la biblia contracultural de los años noventa [...]». Mientras que muchos de los conceptos de Bey son afines a las doctrinas del anarquismo», la revista tranquiliza a su clientela *yuppie* afirmando que este se aleja de manera deliberada de la *retórica* habitual de derrocar al gobierno.

*En vez de ello, prefiere la naturaleza versátil de las «revueltas», que opina que ofrecen unos «momentos de intensidad [que pueden] dar forma y sentido a la totalidad de una vida». Estas bolsas de libertad, o zonas autónomas temporales, permiten al individuo evadirse de las redes esquemáticas del Gran Gobierno y vivir ocasionalmente en unos reinos donde pueda experimentar-se brevemente la libertad total.*⁶

⁶ «TAZ», *The Whole Earth Review*, primavera de 1994, p. 61.
(El énfasis es mío.)

Existe una palabra en yidis para todo esto: *nebbich!* Durante los años sesenta, el grupo de afinidad Up Against the Wall Motherfuckers propagó una confusión, desorganización y «terrorismo cultural» similares, para desaparecer del escenario político poco tiempo después. En efecto, algunos de sus miembros se incorporaron al mundo comercial, profesional y de clase media que antes habían manifestado despreciar. Este comportamiento no es único de Estados Unidos. Como un «veterano» francés de mayo-junio de 1968 dijo con cinismo: «Ya nos divertimos en 1968; ahora es hora de que crezcamos». El mismo ciclo sin salida, salpicado de referencias anarquistas, se repitió durante una revuelta de jóvenes altamente individualista en Zúrich en 1984, que terminó con la creación de Needle Park, un célebre lugar para adictos a la cocaína y el *crack* establecido por las autoridades de la ciudad para permitir a los jóvenes destruirse a sí mismos legalmente.

La burguesía no tiene nada que temer de esas proclamas estéticas. Con su aversión por las instituciones, organizaciones de masa, su orientación ampliamente subcultural, su decadencia moral, su aclamación de la transitoriedad y su rechazo a los programas, ese tipo de anarquismo narcisista es socialmente inocuo y, a menudo, meramente una válvula de escape para el descontento respecto al orden social imperante. Con Bey, el anarquismo personal huye de toda militancia social significativa y del

firme compromiso hacia proyectos duraderos y creativos, al diluirse en las quejas, en el nihilismo posmoderno y en una mareante actitud nietzscheana de superioridad elitista.

El precio que el anarquismo pagará si permite que esta bazofia sustituya a los ideales libertarios de las épocas anteriores será enorme. El anarquismo egocéntrico de Bey, con su alejamiento posmoderno en dirección a la «autonomía» individual, a las «experiencias-límite» foucaultianas y al «éxtasis» neositucionista, amenaza con convertir la misma palabra *anarquismo* en política y socialmente inofensiva: en una simple moda para el deleite de los pequeñoburgueses de todas las edades.



Ya tienen talento.

Anarquismo místico
e irracional

La *TAZ* de Bey no es el único texto que apela a la brujería o incluso al misticismo. Dada su mentalidad de idealización del mundo primitivo, muchos anarquistas personales se lanzan al antirracionalismo en sus formas más atávicas. Tomemos *The Appeal of Anarchy* (*El llamamiento de la anarquía*), que ocupaba toda la contraportada de una edición de la revista *Fifth Estate* —en el verano de 1989—. «La anarquía —proclama— reconoce la *inminencia de la liberación total* [¡nada menos!] y, como signo de tu libertad, desnúdate en tus ritos.» Se nos encarece a «bailar, cantar, reír, darse festines, jugar»... ¿y cómo podría cualquiera que no sea una momia gazmoña resistirse a estos placeres rabelaisianos?

Pero, por desgracia, hay una pega. La abadía de Thélème de Rabelais, que *Fifth Estate* parece emular, estaba llena de criados, cocineros, mozos

y artesanos, sin cuyo duro trabajo los caprichosos aristócratas de su utopía, evidentemente de clase alta, se habrían muerto de hambre y acurrucado desnudos en los salones ahora fríos de la abadía. Por supuesto, el «llamamiento de la anarquía» de *Fifth Estate* tal vez tenía en mente una versión materialmente más simple que la abadía de Thélème, y sus «festines» tal vez se referían más a tofu y arroz que a perdices rellenas y deliciosas trufas. Pero aun así, sin unos avances tecnológicos importantes para liberar a las personas del trabajo, incluso para poner tofu y arroz sobre la mesa, ¿cómo podría una sociedad basada en esta versión de la anarquía esperar «abolir toda autoridad», «compartir todo entre todos», hacer festines y correr desnudos, bailando y cantando?

Esta pregunta es especialmente pertinente para el grupo de *Fifth Estate*. Lo que es fascinante en la revista es el culto primitivista, prerracional, antitecnológico y anticivilizatorio que subyace en la base de sus artículos. Así, el «llamamiento» de *Fifth Estate* invita a los anarquistas a «proyectar el círculo mágico, entrar en un trance de éxtasis, deleitarse en la brujería que disipa todo poder»: precisamente las técnicas mágicas que durante siglos han utilizado los chamanes —aplaudidos al menos por uno de sus autores— en las sociedades tribales, por no hablar de los sacerdotes en las más desarrolladas, para elevar su estatus en la

jerarquía y contra los cuales la razón ha tenido que luchar para liberar la mente humana de sus mistificaciones autocreadas. ¿«Disipar todo poder»? De nuevo, hay aquí un punto foucaultiano que, como siempre, niega la necesidad de establecer unas instituciones con autogobierno y unos poderes claramente conferidos frente al poder muy real de las instituciones capitalistas y jerárquicas; aún más, la materialización de una sociedad en la que el deseo y el éxtasis puedan conseguirse de verdad en un comunismo realmente libertario.

El cántico seductoramente «extático» de *Fifth Estate* a la «anarquía», tan desprovisto de contenido social —dejando aparte todas sus florituras retóricas—, podría fácilmente aparecer como un póster en las paredes de una *boutique chic* o detrás de una tarjeta de felicitación. De hecho, unos amigos que fueron hace poco a Nueva York me dijeron que hay un restaurante con manteles de lino en las mesas, menús bastante caros y clientela pija en St. Mark's Place, en el Lower East Side —un campo de batalla en la década de 1960—, que se llama Anarchy. En ese lugar de pastoreo de la pequeña burguesía de la ciudad se exhibe una copia del famoso mural italiano *El cuarto Estado*, que muestra a unos proletarios insurrectos de *fin de siècle* marchando con aires de militancia hacia un jefe que no aparece en el cuadro, o tal vez una comisaría de policía. Parece ser que el anarquismo

personal puede convertirse fácilmente en una opción de consumo selecto. Según me han dicho, el restaurante tiene también guardias de seguridad, quizá para no permitir la entrada a la chusma local como la que figura en el mural.

El anarquismo personal —sin riesgos, centrado en sí mismo, hedonista e incluso cómodo— puede ofrecer muy bien la verborrea fácil que condimenta los prosaicos estilos de vida burgueses de los rabelaisianos timoratos. Como el «arte situacionista» que el MIT exhibió para el deleite de la pequeña burguesía vanguardista hace unos años, ofrece poco más que una imagen terriblemente «traviesa» del anarquismo —me atrevería a decir que un simulacro—, como las que florecen a lo largo de toda la costa del Pacífico de Estados Unidos y en algunos lugares hacia el este. Por su parte, la industria del ocio funciona extremadamente bien bajo el capitalismo contemporáneo y podría absorber con facilidad las técnicas de los anarquistas personales para mejorar una imagen comercial de «malos». Hace tiempo que la contracultura, que en su momento impactó a la «gente bien» con sus largas barbas, su vestimenta, su libertad sexual y su arte, ha pasado a ser eclipsada por empresarios burgueses cuyas *boutiques*, cafés, clubes e incluso *campings* nudistas son un próspero negocio, como demuestran los numerosos anuncios picantes de nuevos deleites en *Village Voice* y revistas por el estilo.

De hecho, las creencias abiertamente antirracionalistas de *Fifth Estate* tienen unas implicaciones preocupantes. Su aclamación visceral de la imaginación, el éxtasis y lo «primario» pone manifiestamente en tela de juicio no solo la eficiencia racionalista sino también la razón en sí. La portada de la edición de otoño/invierno de 1993 exhibe el muy incomprometido *Capricho* n.º 43 de Francisco Goya, *El sueño de la razón produce monstruos*. La figura dormida de Goya aparece desplomada sobre su escritorio delante de un ordenador Apple. La traducción inglesa de *Fifth Estate* es: «The dream of reason produces monsters», lo que implica que los monstruos son un producto de la razón en sí. Sin embargo, Goya quería claramente decir, como su propia nota indica, que los monstruos del grabado están producidos por el hecho de que la razón duerma, no de que sueñe. Como escribió en su propio comentario:

*La imaginación abandonada por la razón produce monstruos imposibles; unida a ella es, sin embargo, la madre de las artes y la fuente de sus maravillas.*¹

¹. Citado por José López Rey: *Goya's Caprichos: Beauty, Reason and Caricature*, vol. 1, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1953, pp. 80-81.

Al menospreciar la razón, esta intermitente revista anarquista entra en connivencia con algunos de los aspectos más sombríos de la reacción neo-heideggeriana de hoy en día.



Contra la tecnología
y la civilización

Aún más preocupantes son los escritos de George Bradford (alias de David Watson), uno de los principales teóricos de *Fifth Estate*, sobre los horrores de la tecnología —al parecer, de la tecnología *en sí*—. Presumiblemente, esta determina las relaciones sociales y no lo contrario, una noción que se acerca más al marxismo vulgar que, por ejemplo, a la ecología social. En «Stopping the Industrial Hydra», Bradford afirma:

La tecnología no es un proyecto aislado, ni tan solo una acumulación de conocimientos técnicos que esté determinada por una esfera en cierto modo separada y más fundamental de «relaciones sociales». Las técnicas de masas se han convertido, en palabras de Langdon Winner, en «estructuras cuyas condiciones de funcionamiento exigen la reestructuración de sus entornos», y por

*consiguiente de las propias relaciones sociales que las han originado. La técnica de masas —un producto de épocas anteriores y jerarquías arcaicas— ha dejado atrás las condiciones que la generaron, tomando vida propia [...]. Ofrece, o se ha convertido en, un tipo de entorno y sistema social total, tanto en sus aspectos generales como en los individuales, más subjetivos [...]. En una pirámide mecanizada de tal modo, [...] las relaciones instrumentales y sociales se reducen a lo mismo.*¹

Este cuerpo simplista de nociones ignora tranquilamente las relaciones capitalistas que determinan claramente *cómo* se utilizará la tecnología y se centra en lo que se supone que *es* la tecnología. Al relegar las relaciones sociales a algo que no es fundamental —en vez de subrayar el proceso productivo esencial en que se utiliza la tecnología—, Bradford otorga a las máquinas y a la «técnica de masas» una autonomía mística que, como la hipostatización estanilista de la tecnología, se ha empleado para unos fines extremadamente reaccionarios. La idea de que la tecnología

tiene vida propia está profundamente arraigada en el romanticismo conservador alemán del siglo pasado y en los escritos de Martin Heidegger y Friedrich Georg Jünger, que alimentaron la ideología nacionalsocialista, aunque los nazis honrasen su filosofía antitecnológica solo en teoría.

En términos de ideología contemporánea, este bagaje ideológico es representativo de la afirmación, tan común en la actualidad, de que el desarrollo de nuevos sistemas automatizados cuesta invariablemente empleos a las personas o intensifica su explotación. Ambos hechos son innegables, pero obedecen *precisamente a las relaciones sociales de explotación capitalista*, no al progreso tecnológico en sí. Para decirlo sin rodeos: las «reestructuraciones» actuales no se deben a las máquinas, sino a los burgueses avariciosos que utilizan las máquinas para sustituir la mano de obra o explotarla de forma más intensiva.² De hecho, las mis-

¹ George Bradford: «Stopping the Industrial Hydra: Revolution Against the Megamachine», *Fifth Estate*, vol. 24, n.º 3, invierno de 1990, p. 10.

² La sustitución del capitalismo por la máquina, desviando por consiguiente la atención del lector de las importantisimas relaciones sociales que determinan el uso de la tecnología hacia la tecnología en sí, figura en casi toda la bibliografía antitecnológica de este siglo y los anteriores. Jünger representa a casi todos los escritores de este género cuando observa que «debido al progreso técnico, ese monto de trabajo se ve constantemente aumentado y por ello en épocas en que el proceso de trabajo técnico se ve expuesto a crisis y a perturbaciones,

mas máquinas que los empresarios utilizan para reducir «los costes laborales» podrían, en una sociedad racional, liberar a los seres humanos de penosos trabajos mecánicos para que pudieran dedicarse a actividades más creativas y personalmente más gratificantes.

No hay pruebas de que Bradford conozca bien a Heidegger o Jünger; de hecho, más bien parece inspirarse en Langdon Winner y Jacques Ellul. Bradford cita aprobatoriamente a este último: «Es la coherencia tecnológica lo que ahora conforma la coherencia social [...]. Ella es en sí misma no solamente un medio sino un universo de medios; en el sentido de *universum*, a la vez exclusivo y total».³

En *La edad de la técnica*, su libro más conocido, Ellul anticipaba la sombría tesis de que el mundo y nuestros modos de pensar siguen las pautas de las herramientas y las máquinas —la técnica—. Sin explicación social alguna acerca de cómo surgió esta «sociedad tecnológica», la obra de Ellul concluye sin ofrecer esperanza, y aún menos un plan para salvar a la humanidad de su absorción total por la técnica. De hecho, incluso un humanismo

que trata de dominar la tecnología para satisfacer las necesidades de las personas queda reducido, en su opinión, a una «esperanza piadosa sin ninguna posibilidad de influir en la evolución tecnológica».⁴ Y con toda la razón, si una perspectiva del mundo tan determinista se sigue hasta su conclusión lógica.

No obstante, por suerte, Bradford nos presenta una solución: «empezar a desmontar la máquina».⁵ Y no admite compromisos con la civilización, sino que repite básicamente todos los clichés casi místicos, anticivilizatorios y antitecnológicos que aparecen en determinados cultos medioambientales *new age*. La civilización moderna, nos dice, es una «matriz de fuerzas», incluidas «las relaciones mercantilistas, las comunicaciones de masas, la urbanización y la técnica de masas, junto con [...] unos Estados cibernucleares rivales vinculados entre ellos», todo lo cual converge hacia una «megamáquina global».⁶ «Las relaciones mercantilistas», tal como observa en su ensayo «Civilization in Bulk», no son más que una parte de esta «matriz de fuerzas» en la que la civilización es «una máquina» que ha sido

cunde la desocupación». Véase Friedrich Georg Jünger: *Perfección y fracaso de la técnica*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1968.

³ George Bradford, «Stopping the Industrial Hydra...», *op. cit.*, p. 10.

⁴ Jacques Ellul: *The Technological Society*, Vintage Books, Nueva York, 1964, p. 430. [En castellano: *La edad de la técnica*, Octaedro, Barcelona, 2003.]

⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁶ *Ibid.*, p. 20.

«un campo de trabajo desde sus orígenes», una «pirámide rígida de capas jerárquicas», «una red que extiende el territorio de lo inorgánico», y «una progresión lineal desde el robo del fuego por Prometeo hasta el Fondo Monetario Internacional».⁷ A continuación, Bradford critica el anodino libro de Monica Sjöö y Barbara Mor, *La Gran Madre Cósmica: redescubriendo la religión de la Tierra*, no por su teísmo atávico y regresivo, sino porque las autoras ponen la palabra *civilización* entre comillas, una práctica que «refleja la tendencia de este libro fascinante [...] de presentar una alternativa o invertir la perspectiva sobre la civilización en vez de cuestionar abiertamente sus términos».⁸ Probablemente sea a Prometeo a quien haya que amonestar, y no a estas dos Madres Tierra, cuyo folleto sobre divinidades ctónicas, pese a todos sus compromisos sobre la civilización, es «fascinante».

Por supuesto, ni una referencia a la megamáquina sería completa sin citar el lamento de Lewis Mumford sobre sus efectos sociales. De hecho, cabe observar que estos comentarios han malinterpretado a menudo las intenciones de Mumford, quien no estaba en contra de la tecnología, como Bradford y otros nos querrían hacer creer; ni tampoco era —en

ningún sentido de la palabra— un místico a quien le hubiese gustado el primitivismo anticivilizatorio de Bradford. Sobre este punto puedo opinar gracias a mi conocimiento personal directo de las opiniones de Mumford, cuando hablamos largamente como participantes en una conferencia en la Universidad de Pensilvania hacia 1972.

Pero solo hay que leer sus escritos, como *Técnica y civilización*, que el propio Bradford cita, para ver que Mumford trata por todos los medios de describir favorablemente los «instrumentos mecánicos» como «potencialmente un vehículo para fines humanos racionales».⁹ Recordando al lector de manera reiterada que las máquinas provienen de los seres humanos, Mumford subraya que la máquina es «la proyección de un aspecto particular de la personalidad humana». En efecto, una de sus funciones más importantes ha sido la de atenuar el impacto de la superstición en la mente humana:

Antes, los aspectos irracionales y demoníacos de la vida habían invadido unas esferas que no les correspondían. Fue un paso hacia adelante descubrir que eran

⁷ George Bradford: «Civilization in Bulk», *Fifth Estate*, primavera de 1991, p. 12.

⁸ *Ibid.*, p. 23, nota al pie.

⁹ Lewis Mumford: *Technics and Civilization*, Harcourt Brace & World, Nueva York y Burlingame, 1963, p. 301. [Edición en castellano: *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.]

*bacterias, y no duendecillos, los que hacían que la leche se cuajara, y que un motor refrigerado por aire era más eficaz que la escoba de una bruja para el transporte a larga distancia [...]. La ciencia y la técnica fortalecieron nuestra moral; a la luz de sus propias austeridades y abnegaciones [...], ponen en ridículo los temores pueriles, las suposiciones pueriles, así como afirmaciones igualmente pueriles.*¹⁰

Este importante aspecto de la obra de Mumford ha sido descaradamente ignorado por los primitivistas de nuestro entorno; en especial, su creencia de que la máquina ha tenido «la importantísima contribución» de fomentar «la técnica del pensamiento y la acción cooperativos». Mumford tampoco dudaba en alabar «la excelencia estética de la forma de la máquina [...] ante todo, tal vez, la personalidad más objetiva que ha surgido a través de una relación más sensible y comprensiva con estos nuevos instrumentos sociales y a través de su asimilación cultural deliberada». Es más, «la técnica de crear un mundo neutral de hechos a diferencia de los datos brutos de la experiencia

inmediata ha sido la gran contribución general de la ciencia analítica moderna».¹¹

En vez de compartir el primitivismo explícito de Bradford, Mumford criticaba duramente a aquellos que rechazan la máquina de manera total, y consideraba la «vuelta al primitivismo absoluto» como una «adaptación neurótica» a la propia megamáquina,¹² incluso como una catástrofe. «Más desastroso que cualquier mera destrucción física de máquinas por el bárbaro es su amenaza de apagar o desviar el poder de la motivación humana —observó con agudeza— desalentando los procesos cooperativos de pensamiento y la investigación desinteresada, que son responsables de nuestros principales logros técnicos.» Y preconizaba: «Tenemos que abandonar nuestras artimañas inútiles y lamentables para resistirnos a la máquina mediante recaídas absurdas en el salvajismo».¹³

En sus obras posteriores, no figura prueba alguna de que cambiara de opinión. Irónicamente, desdenó las representaciones del *Living Theater*, calificándolas de «barbarismo», y las visiones del «territorio sin ley» de las bandas de motoristas, y menospreciaba Woodstock como la «movilización en masa de la juventud», de la que «la actual

^{11.} *Ibid.*, p. 361.

^{12.} *Ibid.*, p. 302.

^{13.} *Ibid.*, p. 319.

^{10.} *Ibid.*, p. 324.

cultura masificada, excesivamente reglamentada y despersonalizada no tiene nada que temer».¹⁴

Mumford, por su parte, no estaba a favor de la megamáquina ni del primitivismo —el «orgánico»—, sino más bien de la sofisticación de la tecnología en unas líneas democráticas y a escala humana. «Nuestra capacidad de ir *más allá* de la máquina [hasta una nueva síntesis] se basa en nuestro poder de *asimilar* la máquina», observaba en *Técnica y civilización*. «Hasta que no hayamos *absorbido* las lecciones de la objetividad, la impersonalidad, la neutralidad, las lecciones del reino mecánico, no podremos avanzar más en nuestro desarrollo hacia lo más sustancialmente orgánico, lo más profundamente humano.»¹⁵

¹⁴. Lewis Mumford: *The Pentagon of Power. The Myth of the Machine*, vol. 2, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1970. [En castellano: *El pentágono del poder. El mito de la máquina*, vol. 2, Pepitas de Calabaza, 2011.] Véanse las leyendas de las ilustraciones 13 a 26. Esta obra en dos volúmenes se ha malinterpretado sistemáticamente como un ataque a la tecnología, la racionalidad y la ciencia. De hecho, como su prólogo indica, la obra contrapone más bien la megamáquina en cuanto que modo de organizar el trabajo humano —y sí, las relaciones sociales— con los logros de la ciencia y la tecnología, que Mumford solía aplaudir y situaba en el mismo contexto social al que Bradford resta importancia.

¹⁵. Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, *op. cit.*, p. 363. La cursiva es mía.

La denuncia de la tecnología y la civilización como inherentemente opresivas de la humanidad sirve en realidad para encubrir las relaciones sociales concretas que privilegian a los explotadores respecto a los explotados y a los jefes respecto a sus subordinados. Más que cualquier sociedad opresora del pasado, el capitalismo oculta su explotación de la humanidad bajo un disfraz de «fetiches», para emplear la terminología de Marx en *El capital*, y sobre todo el «fetichismo de la mercancía», que ha sido embellecido de manera diversa —y superficial— por los situacionistas como «espectáculo», y por Baudrillard, como «simulacro». Al igual que la apropiación del exceso de valor por parte de la burguesía se disimula con un intercambio contractual de salarios a cambio de trabajo, equitativo solo en apariencia, la fetichización de la economía y sus movimientos encubren el dominio de las relaciones económicas y sociales del capitalismo.

En este sentido, cabe señalar un punto importante, incluso crucial. Este encubrimiento oculta a la esfera pública la responsabilidad de la competencia capitalista en la aparición de las crisis de nuestros tiempos. A estas mistificaciones, los antitecnológicos y anticivilizatorios añaden el mito de la tecnología y la civilización como inherentemente opresivos, y tapan así las relaciones sociales únicas del capitalismo —especialmente la utilización de las cosas (mercancías, valores de intercambio,

objetos... llámense como se quiera)— para mediar en las relaciones sociales y crear el panorama tecnourbano de nuestra época. Al igual que la sustitución de *capitalismo* por la expresión *sociedad industrial* oculta el papel específico y primordial del capital y las relaciones mercantilistas en la constitución de la sociedad moderna, la sustitución de las relaciones sociales por una cultura tecnourbana, que Bradford realiza abiertamente, encubre el papel primordial del mercado y la competencia en la formación de la cultura moderna.

El anarquismo personal, en gran parte porque tiene que ver con un «estilo de vida personal» más que con la sociedad, pinta la acumulación capitalista, con sus raíces en el mercado competitivo, como la fuente de la destrucción medioambiental, y mira como petrificado la presunta ruptura por parte de la humanidad de la unidad «sagrada» o «extática» con la «Naturaleza» y el «desencanto del mundo» por la ciencia, el materialismo y el «logocentrismo».

En consecuencia, en vez de explicar los orígenes de las patologías sociales y personales de hoy en día, la antitecnología nos permite sustituir engañosamente el capitalismo por la tecnología —que esencialmente facilita la acumulación capitalista y la explotación laboral— como la causa subyacente del crecimiento y la destrucción del medioambiente. La civilización, encarnada en la ciudad como centro de cultura, se despoja de sus dimensiones

racionales, como si la ciudad fuera un cáncer imparable en vez de la posible esfera para universalizar las relaciones humanas, en claro contraste con las limitaciones provinciales de la vida tribal y de pueblo. Las relaciones sociales básicas de la explotación y dominación capitalista quedan eclipsadas por unas generalizaciones metafísicas sobre el ego y la técnica, empañando la comprensión del público de las causas esenciales de las crisis sociales y medioambientales; unas relaciones mercantilistas que engendran a los intermediarios corporativos del poder, la industria y la riqueza.

Ello no implica negar que muchas tecnologías sean intrínsecamente dominantes y ecológicamente peligrosas, o afirmar que la civilización ha sido una bendición absoluta. Los reactores nucleares, las grandes presas, los complejos industriales altamente centralizados, el sistema de fábrica y la industria armamentística —al igual que la burocracia, la decadencia urbana y los medios de comunicación contemporáneos— son perniciosos casi desde que fueron creados. Pero en los siglos XVIII y XIX no se necesitaron la máquina a vapor, la fabricación en masa, ni mucho menos ciudades gigantescas y burocracias de gran alcance para desforestar áreas inmensas de Norteamérica, exterminar prácticamente a sus poblaciones indígenas y erosionar el suelo de regiones enteras. Al contrario, incluso antes de que el ferrocarril llegara a todas partes del

país, una gran parte de esta devastación ya se había inflingido mediante simples hachas, mosquetes de pólvora negra, carros tirados por caballos y arados de vertedera.

Fueron estas sencillas tecnologías las que la empresa burguesa —con las bárbaras dimensiones de la civilización del siglo pasado— utilizó para excavar una gran parte del valle del río Ohio, convirtiéndolo en propiedades inmobiliarias especulativas. En el sur, los dueños de plantaciones necesitaban «manos» esclavas, sobre todo porque no existía maquinaria para plantar y recoger el algodón; de hecho, el arrendamiento rústico ha desaparecido en las últimas dos décadas en Estados Unidos, en buena medida porque se introdujo nueva maquinaria para sustituir el trabajo de los aparceros negros «liberados». En el siglo XIX, los campesinos de la Europa semifeudal, a través de rutas por ríos y canales, llegaron en avalancha a las tierras salvajes norteamericanas y, con unos métodos nada ecológicos, empezaron a producir los cereales que al final impulsaron el capitalismo estadounidense a la hegemonía económica mundial.

En pocas palabras: fue el capitalismo —la relación mercantilista llevada a sus plenos extremos históricos— el que produjo la explosiva crisis medioambiental de los tiempos modernos, empezando por las primeras mercancías producidas en casas de campo que luego se transportaban por el

mundo entero en barcos de vela, no propulsados por motores sino por el viento. Aparte de los pueblos y ciudades textiles de Gran Bretaña, donde la fabricación en masa hizo un avance histórico, las máquinas que hoy son objeto del mayor oprobio fueron creadas mucho después de que el capitalismo primara en muchas partes de Europa y Norteamérica.

No obstante, pese a la oscilación actual del péndulo de una glorificación de la civilización europea hasta su plena denigración, sería conveniente recordar la importancia del auge del secularismo moderno, el conocimiento científico, el universalismo, la razón y las tecnologías que ofrecen potencialmente la esperanza de una dispensa racional y emancipadora de los asuntos sociales, o incluso de la plena realización del deseo y el éxtasis sin los numerosos criados y artesanos que colmaban los apetitos de sus «superiores» aristócratas en la abadía de Thélème de Rabelais. Paradójicamente, los anarquistas anticivilizatorios que la denuncian hoy en día son algunos de aquellos que disfrutaban de sus frutos culturales y realizan declaraciones expansivas muy individualistas sobre la libertad, sin conciencia alguna de los duros acontecimientos históricos europeos que la hicieron posible. Kropotkin, por ejemplo, daba una gran importancia al «progreso de la técnica moderna, que simplifica maravillosamente la producción de todos

los elementos necesarios para la vida».¹⁶ Para quienes no tienen un sentido de perspectiva histórica, es fácil mirar hacia atrás con arrogancia.



¹⁶ Piotr Kropotkin, *op. cit.*, p. 285.

Mistificación
de lo primitivo

El corolario de las tendencias antitecnológicas y anticivilizatorias es el primitivismo, una glorificación edénica de la prehistoria y el deseo de volver en cierto modo a su putativa inocencia.¹ Los anarquistas personales como Bradford se inspiran en pueblos indígenas y mitos de la prehistoria edénica. Según él, los pueblos primitivos «rechazaban la tecnología» y «minimizaban el peso relativo de las técnicas instrumentales o prácticas, dando más importancia a las [...] técnicas extáticas». Esto es porque los pueblos indígenas, con sus creencias animistas,

¹. Cualquiera que nos aconseje reducir de manera considerable, incluso drástica, nuestro uso de la tecnología también nos está recomendando, con toda lógica, volver a la «Edad de Piedra»; por lo menos, al Neolítico o al Paleolítico (Inferior, Medio o Superior). En respuesta al argumento de que no podemos volver al «mundo primitivo»,

estaban embebidos de «amor» por la vida animal y la naturaleza; para ellos, «los animales, las plantas y los objetos naturales» eran «*personas*», incluso semejantes».²

En consecuencia, Bradford cuestiona la opinión «oficial» que califica los estilos de vida de las culturas recolectoras prehistóricas de «terribles, salvajes y nómadas, una lucha sangrienta por la supervivencia». En vez de ello, glorifica «el mundo primitivo» como lo que Marshall Sahlins llamó «la sociedad opulenta original»:

*...opulenta porque tiene pocas necesidades, todos sus deseos se satisfacen fácilmente. Su caja de herramientas es elegante y ligera, sus puntos de vista lingüísticamente complejos y conceptualmente profundos y, sin embargo, simples y accesibles a todos. Su cultura es expansiva y dichosa. No tiene propiedad privada sino comunal, es igualitaria y cooperativa [...]. Es anárquica [...] no tiene que trabajar [...]. Es una sociedad llena de danzas, de cánticos, de celebraciones, de sueños.*³

Los habitantes del «mundo primitivo», según Bradford, vivían en armonía con el mundo natural y se beneficiaban de todas las ventajas de la opulencia, incluido mucho tiempo de ocio. La sociedad primitiva, recalca, «no tenía que trabajar», puesto que la caza y la recolección exigían mucho menos esfuerzo que las ocho horas que la gente de hoy en día dedica a la jornada laboral. Reconoce compasivamente que la sociedad primitiva podía «pasar hambre de vez en cuando». No obstante, esta «hambre» era en realidad simbólica y autoinfligida, porque los pueblos primitivos «a veces [escogen] el hambre para mejorar sus relaciones mutuas, para jugar o para tener trances».⁴

Bradford no ataca el argumento sino a quienes lo exponen: «Los ingenieros de las empresas y los críticos izquierdistas/sindicalistas del capitalismo» rechazan «cualquier perspectiva diferente sobre la dominación tecnológica [...] como “regresiva” y como deseo “tecnófobo” de volver a la Edad de Piedra», lamenta en «Civilization in Bulk» (nota al pie n.º 3). No voy a entrar en la patraña de que favorecer el desarrollo tecnológico en sí implica favorecer la extensión de la «dominación», presumiblemente de las personas y la naturaleza no humana. Los «ingenieros de las empresas» y los «críticos izquierdistas/sindicalistas del capitalismo» no son en modo alguno comparables en su visión de la tecnología y sus usos. Dado que los «críticos izquierdistas/sindicalistas del capitalismo» están enormemente implicados en una seria oposición de clases al capitalismo, el hecho de que en la actualidad no hayan logrado atraer a un movimiento obrero amplio es más una lamentable tragedia que motivo de celebración.

² George Bradford, «Civilization in Bulk», *op. cit.*, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 10.

⁴ *Id.*

Haría falta todo un ensayo completo para descodificar, por no decir rebatir, estas sandeces absurdas, en las que figuran unas pocas verdades con una mezcla o una capa de pura fantasía. Bradford basa sus explicaciones, según nos dice, en «un mayor acceso a las opiniones de la gente primitiva y sus descendientes nativos» mediante «una antropología [...] más crítica».⁵ En realidad, una gran parte de esta «antropología crítica» parece derivarse de ideas presentadas en el simposio «Man the Hunter», celebrado en abril de 1966 en la Universidad de Chicago.⁶ Aunque la mayoría de las contribuciones al simposio fueron enormemente valiosas, algunas de ellas se ajustaban a la mistificación ingenua de lo primitivo que se filtraba en la contracultura de la década de 1960, y que aún perdura en la actualidad. La cultura *hippy*, que influyó a unos cuantos antropólogos de la época, afirmaba que los pueblos cazadores-recolectores de hoy habían eludido las fuerzas sociales y económicas que operaban en el resto del mundo y seguían viviendo en un estado prístino, como reliquias aisladas de los estilos de vida neolíticos y paleolíticos. Además, como cazadores-recolectores, sus

vidas eran particularmente saludables y pacíficas, subsistiendo —tanto entonces como ahora— gracias a la espléndida abundancia de la naturaleza.

Por ejemplo, Richard B. Lee, coeditor de la colección de los trabajos de la conferencia, estimaba que los pueblos «primitivos» consumían una cantidad bastante elevada de calorías y que contaban con abundantes alimentos, alcanzando un tipo de «abundancia» virginal en la que la gente solo tenía que buscar comida unas cuantas horas al día. «La vida en el estado de la naturaleza no es necesariamente dura, salvaje y corta», escribió Lee. El hábitat de los bosquimanos !kung del desierto del Kalahari, por ejemplo, «es abundante en alimentos que ofrece la naturaleza». Los bosquimanos del área de Dobe, que —afirmaba Lee— aún estaban rayando en la entrada al Neolítico,

... hoy en día viven sin problemas de plantas silvestres y carne, pese a que están confinados en la parte menos productiva de la zona donde antes se encontraban los pueblos bosquimanos. Es probable que en el pasado estos cazadores y recolectores tuvieran una base de subsistencia aún mayor, cuando podían escoger entre los mejores hábitats de África.⁷

⁵. George Bradford, *op. cit.*, p. 10.

⁶. Los documentos de la conferencia se publicaron en Richard B. Lee e Irven DeVore (eds.): *Man the Hunter*, Aldine Publishing Co., Chicago, 1968.

⁷. *Ibid.*, p. 43.

Esto no es realmente así, como pronto veremos.

Es muy habitual que aquellos que se deleitan con la «vida primitiva» metan en el mismo saco muchos milenios de prehistoria, como si unas especies homínidas y humanas considerablemente diferentes vivieran en un solo tipo de organización social. La palabra *prehistoria* es muy ambigua. Al igual que el genoma humano incluía a varias especies, no podemos igualar verdaderamente los «puntos de vista» de los recolectores auriñacienses y magdalenienses (*Homo sapiens sapiens*) de hace unos 30.000 años con los del *Homo sapiens neanderthalensis* o el *Homo erectus*, cuyas herramientas, habilidades artísticas y capacidades de habla eran muy distintas.

Otro problema es hasta qué punto los cazadores-recolectores prehistóricos o buscadores de alimentos de distintas épocas vivían en sociedades no jerárquicas. Si las necrópolis de Sungir —en el este de Europa— de hace unos 25.000 años permiten hacer alguna especulación (y no podemos contar con gente del Paleolítico para que nos expliquen su vida), la colección extraordinariamente suntuosa de joyas, lanzas, arpones de marfil y ropa con abalorios en las tumbas de dos adolescentes indican la existencia de unas dinastías familiares de alto estatus mucho tiempo antes de que los humanos se establecieran para cultivar alimentos. La mayoría de las culturas del Paleolítico eran con toda verosimilitud relativamente igualitarias, pero la jerarquía parece

haber existido incluso a finales del Paleolítico, con distintos niveles de grado, tipo y alcance de una dominación que no pueden encasillarse bajo alabanzas retóricas como igualitarismo paleolítico.

Otro problema que se presenta es la variedad —al principio, la ausencia— de la capacidad comunicativa en distintas épocas. En la medida en que el lenguaje escrito no apareció hasta bien entrados los tiempos modernos, los lenguajes incluso de los primeros *Homo sapiens sapiens* apenas eran «conceptualmente profundos». Los pictogramas, glifos y, sobre todo, los conocimientos memorizados en los que se basaban los pueblos «primitivos» para conocer el pasado tienen unas limitaciones culturales evidentes. Sin una literatura escrita que registre la sabiduría acumulada de generaciones, la memoria histórica, por no decir los pensamientos «conceptualmente profundos», son difíciles de retener; más bien se pierden con el tiempo o lamentablemente se distorsionan. La historia transmitida por vía oral es todavía menos objeto de una crítica rigurosa, sino que en vez de ello se convierte con facilidad en una herramienta para los «videntes» y chamanes de la élite quienes, más que ser «protopoetas», como los llama Bradford, parecen haberse servido de sus «conocimientos» en beneficio de sus propios intereses sociales.⁸

⁸ Véase especialmente Paul Radin: *The World of Primitive Man*, Grove Press, Nueva York, 1953, pp. 139-150.

Lo que nos lleva, de forma inevitable, a John Zerzan, el primitivista anticivilizador por excelencia. Para Zerzan —una de las firmas destacadas de la revista *Anarchy: A Journal of Desire Armed*—, la ausencia de habla, lenguaje y escritura es un aspecto positivo. Zerzan, otro viajero del túnel del tiempo de «Man the Hunter», mantiene en su libro *Futuro Primitivo* que «antes de la domesticación, antes de la invención de la agricultura, la existencia humana consistía esencialmente en una vida de ocio, intimidad con la naturaleza, sabiduría sensual, igualdad sexual y buena salud»,⁹ con la diferencia de que la visión de Zerzan del «primitivismo» se acerca más bien a la de los animales de cuatro patas. De hecho, en la paleoantropología zerzaniana, las distinciones anatómicas entre el *Homo sapiens* por una parte y el *Homo habilis*, el *Homo erectus* y los «muy difamados» neandertales son dudosas; todas las especies homínidas tempranas, a su parecer, poseían las capacidades

mentales y físicas del *Homo sapiens* y, además, vivieron en un estado de felicidad primitiva durante más de dos millones de años.

Si estos homínidos eran tan inteligentes como los humanos modernos, uno podría preguntarse ingenuamente: ¿por qué no innovaron con cambios tecnológicos? «Me parece muy plausible —conjetura Zerzan brillantemente— que la inteligencia, basándose en el éxito y la satisfacción de la existencia de un cazador-recolector, sea el verdadero motivo de la pronunciada ausencia de “progreso”. La división del trabajo, la domesticación, la cultura simbólica [...] fueron evidentemente [!] rechazados hasta hace muy poco.» La especie *Homo* «escogió durante mucho tiempo la naturaleza en detrimento de la cultura», y por *cultura* Zerzan quiere decir «la manipulación de las formas simbólicas básicas» (el énfasis es mío): una carga alienante. Incluso, continúa, «no había lugar para el tiempo reificado, el lenguaje (escrito, por supuesto, y probablemente el lenguaje hablado durante todo o la mayor parte del período), los números y el arte, pese a una inteligencia perfectamente capaz de ello».¹⁰

En resumen, los homínidos podían dominar los símbolos, el habla y la escritura, pero los rechazaron deliberadamente, puesto que ya se entendían

⁹ John Zerzan: *Future Primitive and Other Essays*, Autonomedia, Brooklyn (Nueva York), 1994, p. 16. [En castellano: *Futuro primitivo*, Numa, Valencia, 2001.] El lector que confíe en la investigación de Zerzan puede tratar de buscar fuentes importantes como la obra de Cohen (1974) y Clark (1979) (la primera citada en las páginas 102-103 de este libro). En la bibliografía de Zerzan, estos y otros autores están totalmente ausentes.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 23-24.

entre sí y con su entorno de forma instintiva, sin necesidad de ellos. Así, Zerzan coincide con entusiasmo con un antropólogo que medita que «la comunión de los san/bosquimanos con la naturaleza» alcanzó un nivel de experiencia que «podría llamarse casi místico. Por ejemplo, parecían saber qué se sentía realmente siendo un elefante, un león o un antílope», incluso un baobab.¹¹

La «decisión» consciente de rechazar el lenguaje, las herramientas sofisticadas, la temporalidad y una división del trabajo (probablemente lo probaron y resoplaron: «¡Bah!») fue tomada, nos dice, por el *Homo habilis*, cuyo cerebro, me permito observar, tenía un tamaño de aproximadamente la mitad del de los humanos modernos y quien probablemente no tenía la capacidad anatómica para pronunciar sílabas. No obstante, gracias a la autoridad soberana de Zerzan sabemos que el *habilis* (y tal vez incluso el *Australopithecus afarensis*, que podría haber vivido hace unos «dos millones de años») poseía una «inteligencia perfectamente capaz» —¡ni más ni menos!— de estas funciones, pero que rechazaba utilizarlas. En la paleoantropología de Zerzan, los primeros homínidos o humanos podían adoptar o rechazar unos rasgos culturales vitales como el habla con una sabiduría sublime, al igual que los monjes hacen voto de silencio.

Pero una vez este voto se rompió, ¡todo empezó a ir mal! Por unos motivos que solo Dios y Zerzan conocen.

*La aparición de la cultura simbólica, con su voluntad inherente de manipular y controlar, pronto abrió la vía a la domesticación de la naturaleza. Tras dos millones de años de vida humana pasados respetando la naturaleza, en equilibrio con otras especies salvajes, la agricultura modificó nuestro estilo de vida, nuestra manera de adaptarnos, de un modo sin precedentes. Nunca antes una especie había conocido un cambio radical tan absoluto y rápido. [...] La autodomesticación a través del lenguaje, el ritual y el arte inspiró la dominación de animales y plantas que vino a continuación.*¹²

Hay cierto esplendor verdaderamente cautivador en estas bobadas. Unas épocas, unas especies homínidas y/o humanas y unas situaciones medioambientales y tecnológicas considerablemente distintas se meten en el mismo saco de una vida compartida «respetando la naturaleza». La simplificación de Zerzan de la complejísima dialéctica entre

¹¹. John Zerzan, *op. cit.*, pp. 33-34.

¹². *Ibid.*, pp. 27-28. El énfasis es mío.

los seres humanos y la naturaleza no humana revela una mentalidad tan reduccionista y simplista que uno no puede más que quedarse pasmado.

Sin duda, podríamos aprender mucho de las culturas anteriores a la escritura —sociedades orgánicas, como las llamo en *La ecología de la libertad*—,¹³ especialmente acerca de la mutabilidad de lo que suele llamarse *naturaleza humana*. Su espíritu de colaboración dentro del grupo y, en el mejor de los casos, sus puntos de vista igualitarios no son solo admirables —y socialmente necesarios en vistas del precario mundo en que vivieron—, sino que ofrecen una prueba convincente de la maleabilidad del comportamiento humano, que contrasta con el mito de que la competencia y la avaricia son unos atributos humanos innatos. De hecho, sus prácticas del usufructo y la desigualdad de los iguales son muy relevantes para una sociedad ecológica.

Pero que los pueblos «primitivos» o prehistóricos «veneraban» la naturaleza no humana es como mínimo dudoso y, en el peor de los casos, totalmente falso. A falta de entornos «no naturales», como pueblos y ciudades, la propia noción de «Naturaleza»,

diferenciándola del *hábitat*, aún tenía que *conceptualizarse*; una experiencia verdaderamente alienante, en opinión de Zerzan. Tampoco es probable que nuestros antepasados remotos consideraran el mundo natural menos instrumental que los pueblos de las culturas históricas. Teniendo en cuenta debidamente sus propios intereses materiales —su supervivencia y bienestar—, los pueblos prehistóricos parecen haber cazado tantas presas como podían, y si poblaron imaginativamente el mundo animal con atributos antropomórficos, como seguramente hicieron, debió de ser para comunicarse con él con el fin de manipularlo, no solo para venerarlo.

Así, teniendo en mente unos propósitos muy instrumentales, conjuraban animales «parlantes», «tribus» animales —a menudo basadas en sus propias estructuras sociales— y unos «espíritus» animales receptivos. Lógicamente, dados sus conocimientos limitados, creían en la realidad de los sueños, en los que los humanos podían volar y los animales hablar, en un mundo onírico inexplicable, a menudo espantoso, que tomaban por la realidad. Para controlar los animales de caza, para utilizar un hábitat con fines de supervivencia, para luchar contra las vicisitudes del clima y similares, los pueblos prehistóricos tenían que personificar estos fenómenos y «hablar» con ellos, ya fuera de manera directa o mediante rituales o metáforas.

¹³. Murray Bookchin: *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books, Palo Alto (California), 1982. [En castellano: *La ecología de la libertad. La emergencia y la disolución de las jerarquías*, Nossa y Jara, Madrid, 1999.]

En realidad, los pueblos prehistóricos parecen haber intervenido en su entorno tan resueltamente como pudieron. En cuanto el *Homo erectus* o las especies humanas más tardías aprendieron a utilizar el fuego, por ejemplo, parecen haberlo usado para quemar bosques, probablemente provocando estampidas de animales de caza por precipicios o recintos naturales donde podían matarlos con facilidad. La «reverencia por la vida» de los pueblos prehistóricos, por consiguiente, reflejaba una preocupación muy pragmática por mejorar y controlar su abastecimiento de alimentos, no un amor por los animales, bosques y montañas (a las que tal vez temían como la elevada morada de deidades, tanto benignas como malignas).¹⁴

¹⁴. La bibliografía sobre estos aspectos de la vida prehistórica es muy amplia. El artículo de Anthony J. Legge: «Gazelle Killing in Stone Age Syria», *Scientific American*, vol. 257, agosto de 1987, pp. 88-95 [en castellano: «Caza de gacelas en Siria en la Edad de Piedra», *Investigación y ciencia*, n.º 133, 1987], muestra que podría haberse matado a animales migratorios con una eficacia devastadora mediante el uso de corrales. Hay un estudio clásico de los aspectos pragmáticos del animismo en Bronislaw Malinowski: *Magia, ciencia, religión*, Ariel, Barcelona, 1994. La antropomorfización manipuladora es evidente en lo que cuentan muchos chamanes sobre transmigraciones del reino humano al no humano, como en los mitos de los makuna de los que habla Kaj Århem: «Dance of the Water People», *Natural History*, enero de 1992.

El «amor por la naturaleza» que Bradford atribuye a la «sociedad primitiva» tampoco representa correctamente a los pueblos recolectores de hoy en día, que a menudo tratan de manera bastante dura a sus animales domésticos y de presa. Por ejemplo, los pigmeos del bosque de Ituri torturaban a los animales que atrapaban de manera bastante sádica, y los esquimales solían maltratar a sus huskies.¹⁵ En cuanto a los indios norteamericanos, antes de entrar en contacto con Europa, alteraron enormemente una gran parte del continente utilizando fuego para despejar tierras para la horticultura y para tener mejor visibilidad cuando cazaban, hasta el punto de que el «paraíso» que encontraron los europeos estaba «claramente humanizado».¹⁶

¹⁵. Sobre los pigmeos, véase Colin M. Turnbull: *The Forest People. A Study of the Pygmies of the Congo*, Clarion/Simon & Schuster, Nueva York, 1961, pp. 101-102. [En castellano: *La gente de la selva*, Milrazones, Barcelona, 2011.] Sobre los esquimales, véanse Gontran de Montaigne Poncins: *Kabloona. A White Man in the Arctic Among the Eskimos*, Reynal & Hitchcock, Nueva York, 1941, pp. 208-209, así como muchas otras obras sobre la cultura esquimal tradicional.

¹⁶. Que muchos prados en todo el mundo surgieran a causa del fuego, probablemente ya en la época del *Homo erectus*, es una hipótesis que se encuentra en toda la bibliografía antropológica. Un estudio excelente es el de Stephen J. Pyne: *Fire in America*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1982. Véase también

Inevitablemente, muchas tribus indias al parecer agotaron la reserva de animales locales de los que se alimentaban y tuvieron que emigrar a nuevos territorios para ganarse el sustento material. Y sería realmente extraño que no hubieran tenido que emprender guerras para echar a sus habitantes originales. Puede muy bien ser que sus antepasados remotos provocaran la extinción de algunos de los grandes mamíferos de Norteamérica de la última era glacial —especialmente mamuts, mastodontes, bisontes esteparios, caballos y camellos—. Aún pueden distinguirse grandes acumulaciones de huesos de bisonte en algunos yacimientos que apuntan a matanzas en masa y carnicerías «en cadena» en unos cuantos arroyos americanos.¹⁷

William M. Denevan: *Annals of the American Association of Geographers*, septiembre de 1992, citado en William K. Stevens: «An Eden in Ancient America? Not Really», *The New York Times*, 30 de marzo de 1993.

¹⁷. Sobre el tema tan acaloradamente debatido de las «matanzas excesivas», véase Paul S. Martin y Herbert E. Wright, Jr. (eds.): *Pleistocene Extinctions. The Search for a Cause*, Yale University Press, New Haven, 1967. Los argumentos sobre si fueron los factores climáticos y/o el exterminio humano lo que causó extinciones masivas de unos 35 géneros de mamíferos del Pleistoceno son demasiado complejos como para tratarlos aquí. Véase el capítulo «Prehistoric Overkill» de Paul S. Martin, *op. cit.* He explorado algunos de estos argumentos en la introducción a mi edición revisada de *The Ecology of Freedom...*, *op. cit.*

Por otra parte, entre aquellos pueblos que se dedicaban a la agricultura, el uso de la tierra tampoco respetaba necesariamente el medioambiente. En torno al lago Pátzcuaro en los altiplanos del centro de México, antes de la conquista española, «la utilización de la tierra en la prehistoria no seguía unas prácticas conservacionistas», escribe Karl W. Butzer, sino que causaba unas altas tasas de erosión del suelo. De hecho, las prácticas agrícolas indígenas «podían ser tan perjudiciales como cualquier uso de la tierra preindustrial en el Viejo Mundo».¹⁸ Otros estudios muestran que la tala excesiva de bosques y el fracaso de la agricultura de subsistencia socavaron la

[En castellano: *La ecología de la libertad...*, *op. cit.*] No existe todavía una evidencia concluyente al respecto. Ahora se sabe que los mastodontes, considerados antes animales medioambientalmente limitados, eran ecológicamente mucho más flexibles y podrían haber sido exterminados por cazadores paleoindios, quizá con muchos menos reparos de lo que a los ecologistas románticos les gustaría creer. No sostengo que la caza por sí sola causara el exterminio de estos animales; una cantidad considerable de matanzas podría haber bastado. Puede encontrarse un resumen sobre la caza de bisontes acorralados en los arroyos, en Brian Fagan: «Bison Hunters of the Northern Plains», *Archaeology*, Long Island City, mayo-junio de 1994, p. 38.

¹⁸. Karl W. Butzer: «No Eden in the New World», *Nature*, vol. 82, Londres, 4 de marzo de 1993, pp. 15-17.

sociedad maya y contribuyeron a su hundimiento.¹⁹

Nunca podremos saber si los estilos de vida de las culturas recolectoras de hoy en día reflejan realmente las de nuestro pasado remoto.²⁰ Las culturas

¹⁹ T. Patrick Cuthbert: «The Collapse of Classic Maya Civilization», en Norman Yoffee y George L. Cowgill (eds.): *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, University of Arizona Press, Tucson (Arizona), 1988; y Joseph A. Tainter, *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988. De este último, véase especialmente el capítulo 5.

²⁰ Es curioso que se me vuelva a decir —esta vez por parte de L. Susan Brown— que mis «pruebas sobre sociedades «orgánicas» sin ningún tipo de jerarquía son cuestionables» (p. 160, el énfasis es mío). Si Marjorie Cohen, según Brown, no encuentra «convinciente» la afirmación de que «la simetría sexual y la igualdad total» pueden demostrarse sistemáticamente mediante «pruebas antropológicas» existentes o que «la división del trabajo según el sexo» no es necesariamente «compatible con la igualdad de sexos», todo lo que puedo decir es: ¡de acuerdo! No están aquí para contárnoslo, y menos aún para proporcionarnos pruebas «convincientes» sobre nada. Lo mismo puede afirmarse de las relaciones entre los sexos que apunté en *La ecología de la libertad*. De hecho, todas las «pruebas antropológicas» contemporáneas acerca de la «simetría sexual» son cuestionables, porque los pueblos nativos modernos estuvieron condicionados, para mejor o peor, por las culturas europeas mucho antes de que los antropólogos modernos llegaran hasta ellos. Lo que traté de presentar en ese libro fue una *dialéctica* de la igualdad

indígenas modernas no solo se han desarrollado a lo largo de miles de años, sino que, además, antes de ser estudiadas por los investigadores occidentales se han visto considerablemente alteradas por la difusión de innumerables rasgos de otras culturas. De hecho, como Clifford Geertz ha observado con bastante mordacidad, hay muy poco o nada de prístino en las culturas indígenas que los primitivistas modernos asocian con los primeros humanos. «La comprensión, a su pesar y tardía, de que [el primitivismo prístino de los indígenas actuales] no es tal, incluso entre los pigmeos, ni tan solo entre los esquimales —observa Geertz— y que estos pueblos son en realidad productos de unos procesos de cambio social a mayor escala que los han convertido, y siguen convirtiéndolos, en lo que son, ha sido un

y la desigualdad entre los sexos, no un relato definitivo de la prehistoria, un conocimiento al que inevitablemente no tendremos nunca acceso Brown, Cohen, ni yo mismo. Utilicé datos modernos de manera especulativa: para mostrar que mis conclusiones son *razonables*, lo que Brown desdeña en dos frases, sin datos que lo justifiquen de modo alguno. En cuanto a los argumentos de Brown sobre mi falta de «pruebas» acerca de *cómo* apareció la jerarquía, mi reconstrucción sobre su aparición queda confirmada por los descubrimientos recientes sobre Mesoamérica, tras descifrarse los pictogramas mayas. Por último, la gerontocracia, cuya prioridad recalco como quizá la primera forma de jerarquía, es una de las evoluciones jerárquicas más extendidas descritas en la bibliografía antropológica.

motivo de asombro que ha provocado prácticamente una crisis en el campo [de la etnografía].»²¹ Muchos pueblos «primitivos», al igual que los bosques en los que vivían, no eran más «virginales» cuando entraron en contacto con los europeos que los indios lakota en el momento de la Guerra Civil estadounidense, pese a lo que nos hagan creer en *Bailando con lobos*. Muchos de los tan encomiados sistemas de creencias «primitivos» de los indígenas actuales se remontan claramente a influencias cristianas. Alce Negro, por ejemplo, era un ferviente católico,²² y la «Danza de los espíritus» de los indios paiute y lakota estaba fuertemente influida por el milenarismo de los evangelistas cristianos.

En la investigación antropológica seria, el concepto de un cazador «extático» y prístino no ha sobrevivido a los treinta años transcurridos desde el simposio «Man the Hunter». Muchas de las sociedades «cazadoras opulentas» citadas por los devotos del mito de la «opulencia primitiva» habían

retrocedido literalmente (es probable que muy en contra de sus deseos) de sistemas sociales hortícolas. En la actualidad se sabe que los san del Kallahari habían sido hortelanos antes de que se les empujara hacia el desierto. Hace varios siglos, según Edwin Wilmsen, los pueblos que hablan san se dedicaban a la agricultura y la ganadería, por no mencionar al comercio con los territorios agrícolas vecinos, en una red que llegaba hasta el océano Índico. En el año 1000, según se desprende de las excavaciones, su área, Dobe, estaba poblada por una gente que producía cerámica, trabajaba el hierro y criaba ganado, exportándolos a Europa hacia la década de 1840 junto con enormes cantidades de marfil (una gran parte del cual provenía de elefantes cazados por los propios san, que sin duda llevaron a cabo esta matanza de sus «hermanos» paquidermos con la gran sensibilidad que les atribuye Zerzan). Los estilos de vida recolectores marginales de los san, que tanto cautivaron a los observadores en los años sesenta del siglo xx, eran realmente consecuencia de cambios económicos a finales del xix, mientras que «el aislamiento imaginado por los observadores externos [...] no era indígena, sino que obedecía al hundimiento del capital mercantil».²³ Por consiguiente, «la situación actual de

²¹. Clifford Geertz: «Life on the Edge», *The New York Review of Books*, 7 de abril de 1994, p. 3.

²². Como observa William Powers, el libro «*Alce Negro habla*» se publicó en 1932. En él no hay rastro alguno de la vida cristiana de Alce Negro». Puede encontrarse un desenmascaramiento a fondo de la fascinación actual por la historia de Alce Negro en William Powers: «When Black Elk Speaks, Everybody Listens», *Social Text*, vol. 8, n.º 2, 1991, pp. 43-56.

²³. Edwin N. Wilmsen: *Land Filled With Flies*, University of Chicago Press, Chicago, 1989, p. 127.

los pueblos que hablan san en el margen rural de las economías africanas», observa Wilmsen,

*...se explica únicamente por las políticas sociales y las economías de la era colonial y sus secuelas. Su apariencia de recolectores se debe a que quedaron relegados a una clase marginada durante el desarrollo de los procesos históricos que empezaron antes de este milenio y culminaron en las primeras décadas de este siglo.*²⁴

También los yuquí del Amazonas podrían haber personificado muy bien la sociedad recolectora prístina ensalzada en los sesenta. Este pueblo, que no fue estudiado por los europeos hasta la década de 1950, tenía un conjunto de herramientas que consistía en poco más que una garra de jabalí y un arco con flechas: «Además de ser incapaces de hacer fuego —escribe Allyn M. Stearman, que los estudió—, no tenían embarcaciones, ni animales domésticos (ni tan solo perros), ni piedras, ni especialistas en rituales, y sí solo una cosmología rudimentaria. Vivían como nómadas, vagando por los bosques de las tierras bajas de Bolivia en busca de animales de presa y otros alimentos que

conseguían con sus habilidades recolectoras».²⁵ No cultivaban alimentos y no conocían en absoluto el uso del anzuelo y el sedal para pescar.

No obstante, no eran en absoluto una sociedad igualitaria: los yuquí mantenían la institución de la esclavitud hereditaria, dividiendo su sociedad en un estrato privilegiado de élite y un grupo de esclavos postergados que hacían el trabajo. Esta característica se considera ahora un vestigio de antiguos estilos de vida hortícolas. Los yuquí, al parecer, descendían de una sociedad precolombina que tenía esclavos y, «a lo largo de los años, experimentaron una desculturización, perdiendo gran parte de su patrimonio cultural al tener que desplazarse y vivir de la tierra. Pero aunque muchos de los elementos de su cultura se perdieron, otros no. La esclavitud, evidentemente, era uno de estos».²⁶

No solo se ha destruido el mito del recolector «prístino», sino que Wilmsen y sus asociados han puesto considerablemente en duda los propios datos de Richard Lee sobre el consumo de calorías de los recolectores «opulentos».²⁷ El pueblo !kung vivía un promedio de unos treinta años. La mortalidad

²⁵ Allyn Maclean Stearman: *Yuquí. Forest Nomads in a Changing World*, Holt, Rinehart & Winston, Fort Worth y Chicago, 1989, p. 23.

²⁶ Allyn Maclean Stearman, *op. cit.*, pp. 80-81.

²⁷ Edwin N. Wilmsen, *op. cit.*, pp. 235-239 y 303-315.

²⁴ Edwin N. Wilmsen, *op. cit.*, p. 3.

infantil era elevada y, según Wilmsen —que discrepa con Bradford—, la gente sufría enfermedades y hambre en época de vacas flacas. (El propio Lee ha revisado sus opiniones en este punto desde la década de 1960.)

Por consiguiente, las vidas de nuestros primeros antepasados no eran muchas veces precisamente placenteras. De hecho, su existencia era bastante dura, en general corta y materialmente muy agotadora. Las pruebas anatómicas sobre su longevidad muestran que en torno a la mitad morían durante la infancia o antes de alcanzar los veinte años, y pocos vivían más de cincuenta.²⁸ Es

²⁸. Para descubrir los abrumadores datos estadísticos, véase Corinne Shear Wood: *Human Sickness and Health. A Biocultural View*, Mayfield Publishing Co., Palo Alto (California), 1979, pp. 17-23. Los neandertales —que más que ser «difamados», como Zerzan pretende, tienen muy buena prensa en estos tiempos— reciben un tratamiento muy generoso en la obra de Christopher Stringer y Clive Gamble: *En busca de los neandertales*, Crítica, Barcelona, 1996. No obstante, estos autores concluyen: «La elevada incidencia en los neandertales de enfermedades articulares degenerativas tal vez no resulte sorprendente, a la vista de lo que sabemos sobre la dureza de la vida que llevaban y sobre el desgaste que aquel modo de vivir imponía a sus anatomías. Pero el predominio de lesiones realmente graves es más llamativo, y pone de manifiesto cuán peligrosa era la existencia diaria en las sociedades neandertales, incluso para aquellos que conseguían

plausible que vivieran más del carroñeo que de la caza y la recolección, y probablemente fueran presa de leopardos y hienas.²⁹

Los pueblos prehistóricos y los recolectores más tardíos eran normalmente cooperativos y pacíficos con los miembros de sus propias bandas, tribus o clanes; pero hacia los miembros de las otras eran a menudo belicosos, a veces incluso genocidas en sus esfuerzos para despojarlos y apropiarse de sus tierras. El más dichoso de los humanos ancestrales —si nos creyéramos a los primitivistas—, el *Homo erectus*, ha dejado tras de sí un funesto historial de masacres entre humanos, según los datos compilados por Paul Janssens.³⁰ Se ha sugerido

alcanzar la “tercera edad” (p. 107). Algunos humanos prehistóricos vivían sin duda hasta más allá de los setenta años, como los recolectores que ocuparon las marismas de Florida hace unos 8.000 años, pero son raras excepciones. No obstante, solo un primitivista acérrimo se aferraría a estas excepciones y las convertiría en norma. Sí, claro: las condiciones son terribles para la mayoría de la gente que vive en la civilización. Pero ¿quién pretende argumentar que la civilización se caracteriza por la felicidad, festines y amor infinitos?

²⁹. Véase, por ejemplo, Robert J. Blumenshine y John A. Cavallo: «Scavenging and Human Evolution», *Scientific American*, pp. 90-96. [En castellano: «Carroñeo y evolución humana», *Investigación y ciencia*, octubre de 1992.]

³⁰. Paul A. Janssens: *Paleopathology. Diseases and Injuries of Prehistoric Man*, John Baker, Londres, 1970.

que muchas personas de China y Java murieron a causa de erupciones volcánicas, pero las últimas explicaciones pierden mucha plausibilidad a la vista de los restos de cuarenta personas cuyas cabezas, con heridas mortales, fueron cortadas; «difícil que fuera un volcán», observa secamente Corinne Shear Wood.³¹ En cuanto a los recolectores modernos, los conflictos entre tribus de indios norteamericanos son demasiado numerosos para citarlos con extensión; prueba de ello son los anasazi y sus vecinos del suroeste, las tribus que finalmente formaron la Confederación Iroquesa (la cual fue en sí misma un asunto de supervivencia, pues si no se unían iban a exterminarse entre ellos), y el continuo conflicto entre los mohawks y los hurones, que llevó a prácticamente el exterminio y la huida de las comunidades de hurones que quedaban.

Si los «deseos» de los pueblos prehistóricos «se satisfacían fácilmente», como alega Bradford, era precisamente porque sus condiciones materiales de vida —y por ende, sus deseos— eran en realidad muy básicos. Es lo que cabría esperar de cualquier forma de vida que por lo general se adapta, más que innovar; que se conforma con el hábitat del que dispone, más que tratar de alterarlo para que se ajuste a sus deseos. Sin duda, los pueblos primitivos

conocían en profundidad el hábitat en el que vivían; después de todo, eran unos seres muy inteligentes e imaginativos. No obstante, su cultura «dichosa» estaba inevitablemente llena no solo de alegría y «cánticos [...], celebraciones [...] y sueños», sino también de superstición y temores fácilmente manipulables.

Ni nuestros antepasados remotos ni los indígenas actuales podrían haber sobrevivido si mantuvieran las ideas «encantadas» propias de Disneylandia que les imputan los primitivistas de hoy en día. Es cierto que los europeos no ofrecieron a los pueblos indígenas ninguna magnífica dispensa social, más bien al contrario: los imperialistas sometieron a los nativos a una explotación extrema, a un genocidio total, a enfermedades contra las que no tenían inmunidad y a un saqueo indigno. Ninguna conjura animista previno esta arremetida ni podía haberlo hecho, como la tragedia de Wounded Knee en 1890, donde quedó tan tristemente desmentido el mito de las camisas fantasma que resistían las balas.

Lo que es de una importancia crucial es que la regresión al primitivismo de algunos anarquistas personales niega los atributos más destacados de la humanidad, en cuanto que especie, y los aspectos potencialmente emancipadores de la civilización euroamericana. Los humanos son infinitamente distintos de los otros animales, ya que hacen más que simplemente *adaptarse* a su

³¹. Corinne Shear Wood, *op. cit.*, p. 20.

entorno; *innovan* y crean un nuevo mundo, no solo para descubrir sus propias facultades como seres humanos, sino para hacer el mundo que los rodea más adecuado para su propio desarrollo como personas y como especie. Esta capacidad de cambiar el mundo, pese a su tergiversación por la sociedad irracional actual, es un don natural, el producto de la evolución biológica humana; no un mero producto de la tecnología, la racionalidad y la civilización. Que quienes se llaman a sí mismos *anarquistas* aboguen por un primitivismo que bordea la bestialidad, con su mensaje apenas disimulado de adaptabilidad y pasividad, empañen siglos de pensamiento, ideales y prácticas revolucionarios, e incluso difama los esfuerzos memorables de la humanidad para liberarse del provincianismo, el misticismo y la superstición, y cambiar el mundo.

Para los anarquistas personales, en particular los del género anticivilizatorio y primitivista, la propia historia se convierte en un monolito degradante que engulle todas las distinciones, mediaciones, fases de desarrollo y especificidades sociales. El capitalismo y sus contradicciones se reducen a un epifenómeno de una civilización omnívora y sus «imperativos» tecnológicos, sin matices ni diferenciaciones. La Historia, en la medida en que la concebimos como la evolución del componente *racional* de la humanidad —el *desarrollo* de su potencial

de libertad, autoconciencia y cooperación—, es un relato complejo del cultivo de las sensibilidades, intuiciones, capacidad intelectual y conocimientos humanos, o lo que antes se llamaba *la educación de la humanidad*. Tratar la historia como una «caída» continua de una «autenticidad» animal, como Zerzan, Bradford y sus acólitos hacen en mayor o menor medida, de modo muy similar al de Martin Heidegger, es ignorar los ideales en expansión de la libertad, la individualidad y la autoconciencia que han marcado eras de desarrollo humano; por no hablar del potencial cada vez más amplio de las luchas revolucionarias para conseguir estos fines.

El anarquismo personal anticivilizatorio es solo un aspecto de la regresión social que marca las últimas décadas del siglo xx. Al igual que el capitalismo amenaza con destruir la historia natural haciéndola regresar a una era geológica y zoológica más simple y menos diferenciada, el anarquismo personal anticivilizatorio es cómplice del capitalismo porque conduce al espíritu humano y su historia a un mundo primitivo menos desarrollado, menos determinado y libre de pecado: la sociedad supuestamente «inocente» anterior a la tecnología y la civilización que existía antes de que la humanidad «cayera en desgracia». Como los comedores de loto en *La Odisea* de Homero, los humanos son «auténticos» cuando viven eternamente en el presente, sin pasado

ni futuro; despreocupados de la memoria o las ideas, sin tradiciones y sin retos sobre el devenir.

Paradójicamente, el mundo idealizado por los primitivistas excluiría en realidad el individualismo radical aclamado por los herederos individualistas de Max Stirner. Aunque las comunidades «primitivas» de la actualidad han engendrado a personas de fuerte impronta, el poder de la costumbre y el alto nivel de solidaridad dentro del grupo exigido por las duras condiciones dejan poco margen para un comportamiento expansivamente individualista como el que buscan los anarquistas stirnerianos que celebran la supremacía del ego. Hoy en día, tener escarceos con el primitivismo es precisamente el privilegio de los urbanitas acomodados que pueden permitirse darle vueltas a las fantasías inaccesibles no solo para los hambrientos, los pobres y los «nómadas» que viven por necesidad en las calles de la ciudad, sino también para los empleados sobrecargados de trabajo. Las mujeres trabajadoras con hijos difícilmente podrían prescindir en la actualidad de una lavadora para aliviarlas, por poco que sea, de sus tareas domésticas diarias, antes de ir a trabajar para ganar lo que es con frecuencia la mayor parte de los ingresos de su hogar. Irónicamente, incluso el grupo que publica *Fifth Estate* aceptó que no podía estar sin un ordenador y se vio «obligado» a comprar uno, publicando el poco sincero descargo

de responsabilidad: «¡Lo odiamos!».³² Denunciar una tecnología avanzada utilizándola al mismo tiempo para generar publicaciones antitecnología no solo es hipócrita, sino que tiene una dimensión mojigata: ese «odio» hacia los ordenadores parece más bien el eructo de los privilegiados que, tras darse un atracón de exquisiteces, ensalzan las virtudes de la pobreza en la misa del domingo.

³². E. B. Maple: «The Fifth Estate Enters the 20th Century. We Get a Computer and Hate It!», *Fifth Estate*, vol. 28, n.º 2, verano de 1993, pp. 6-7.



¡Se le quema la Casa.

Evaluación del
anarquismo personal

Lo que más destaca del anarquismo personal de hoy en día es su apetito por lo *inmediato* más que por la reflexión, por una simplista relación directa entre mente y realidad. Esta inmediatez no solo inmuniza al pensamiento libertario de las exigencias de una reflexión matizada y mediada, sino que también excluye el análisis racional y, de hecho, la racionalidad en sí. Al consignar la humanidad a una esfera sin tiempo, sin espacio y sin historia —una noción «básica» de la temporalidad basada en los ciclos «eternos» de la «Naturaleza»—, despoja a la mente de su singularidad creativa y de su libertad para intervenir en el mundo natural.

Desde el punto de vista del anarquismo personal primitivista, los seres humanos están mejor cuando se adaptan al resto de la naturaleza, más que cuando intervienen en ella, o cuando, sin los lastres de la razón, la tecnología, la civilización e incluso el habla,

viven en plácida «armonía» con la realidad existente, tal vez dotados de unos «derechos naturales», en una condición visceral y «extática» esencialmente inconsciente. *TAZ*, *Fifth Estate*, *Anarchy: A Journal of Desire Armed* y revistas más marginales como la stirneriana *Demolition Derby* de Michael William: todas ellas se centran en un «primitivismo» sin mediaciones, ahistórico y anticivilizatorio del que hemos «caído», un estado de perfección y «autenticidad» en el que nos guiábamos indistintamente por los «límites de la naturaleza», la «ley natural» o nuestros ávidos egos. La historia y la civilización no consisten más que en un descenso hacia la falta de autenticidad de la «sociedad industrial».

Como ya he apuntado, este mito de la «caída de la autenticidad» tiene sus raíces en el romanticismo reaccionario, y más recientemente en la filosofía de Martin Heidegger, cuyo «espiritualismo» *völkisch*, latente en *Ser y tiempo*, surgió más tarde en sus obras explícitamente fascistas. Esta perspectiva se ceba en los últimos tiempos en el misticismo quietista que abunda en los escritos antidemocráticos de Rudolf Bahro, con su llamamiento apenas disimulado a la «salvación» por un «Adolf verde», y en la búsqueda apolítica de «realización personal» y espiritualismo ecológico postulada por los ecologistas profundos.

Al final, el ego individual se convierte en el templo supremo de la realidad, excluyendo la historia y el devenir, la democracia y la responsabilidad.

De hecho, la convivencia con la sociedad como tal queda debilitada por un narcisismo tan envolvente que reduce la consociación a un ego infantilizado que es poco más que un puñado de exigencias y reclamaciones chillonas sobre sus propias satisfacciones. La civilización obstruye la extática realización personal de los deseos de este ego, reificado como la satisfacción final de la emancipación, como si el goce y el deseo no fueran productos de la cultura y el desarrollo histórico, sino meros impulsos innatos que aparecen de la nada en un mundo sin sociedad.

Como el ego stirneriano pequeñoburgués, el anarquismo personal primitivista no da cabida a las instituciones sociales, las organizaciones políticas y los programas radicales, y menos aún a una esfera pública, que todos los escritores examinados identifican de manera automática con la capacidad de gobernar. Lo esporádico, lo poco sistemático, lo incoherente, lo discontinuo y lo intuitivo suplantando a lo coherente, lo deliberado, lo organizado y lo racional, e incluso a cualquier forma de actividad sostenida y centrada, aparte de publicar una revistilla o un panfleto... o de quemar un contenedor de basura. La imaginación se contrapone a la razón y el deseo a la coherencia teórica, como si esos términos estuvieran en contradicción radical. La admonición de Goya de que la imaginación sin la razón produce monstruos se altera para dar la impresión de que la imaginación florece

gracias a una experiencia directa con una «unidad» sin matices. Por consiguiente, la naturaleza social se disuelve esencialmente en la naturaleza biológica; la humanidad innovadora, en la animalidad adaptable; la temporalidad, en una eternidad anterior a la civilización; la historia, en una repetición arcaica de ciclos.

El anarquismo personal convierte con astucia una realidad burguesa, cuya dureza económica es más fuerte y extrema cada día que pasa, en constelaciones de autocomplacencia, inconclusión, indisciplina e incoherencia. En la década de 1960, los situacionistas, en nombre de una «teoría del espectáculo», produjeron en realidad un espectáculo reificado de la teoría, pero por lo menos ofrecían correcciones organizativas, como consejos de trabajadores, que daban algo de peso a su esteticismo. El anarquismo personal, al impugnar la organización, el compromiso con programas y un análisis social serio imita los peores aspectos del esteticismo situacionista sin adherirse al proyecto de construir un movimiento. Como los desechos de los años sesenta, vaga sin rumbo dentro de los límites del ego —rebautizado por Zerzan como los «límites de la naturaleza»— y convierte la incoherencia bohemia en una virtud.

Lo más preocupante es que los caprichos estéticos autocomplacientes del anarquismo personal erosionan significativamente el corazón socialista de una ideología izquierdista libertaria que en el

pasado podía reivindicar una relevancia y un peso social precisamente por su compromiso inquebrantable con la emancipación; no *fuera* de la historia, en el reino de lo subjetivo, sino *dentro* de ella, en el reino de lo objetivo. El gran grito de la Primera Internacional —que el anarcosindicalismo y el anarcocomunismo mantuvieron después de que Marx y sus seguidores la abandonaran— fue la exigencia: «No más deberes sin derechos, ningún derecho sin deber». Durante generaciones, este eslogan adornó las cabeceras de lo que ahora llamamos en retrospectiva *revistas sociales anarquistas*. Hoy en día, choca de forma radical con la demanda esencialmente egocéntrica de un «deseo armado» y con la contemplación taoísta y los nirvanas budistas. Si el anarquismo social llamaba al pueblo a alzarse en revolución y buscar la reconstrucción de la sociedad, los pequeño-burgueses airados que pueblan el mundo subcultural del anarquismo personal llaman a rebeliones episódicas y a la satisfacción de sus «máquinas deseantes», por utilizar la fraseología de Deleuze y Guattari.

El continuo retroceso del compromiso histórico del anarquismo tradicional con la lucha social (sin la cual no puede alcanzarse la realización personal y la satisfacción del deseo en todas sus vertientes, no únicamente la instintiva) viene inevitablemente acompañado de una mistificación desastrosa de la experiencia y la realidad. El ego, identificado de

manera casi fetichista como el escenario de la emancipación, resulta ser idéntico al «individuo soberano» del individualismo del *laissez faire*. Desvinculado de sus raíces sociales, alcanza no la autonomía sino una «misedad» heterónoma de la empresa pequeñoburguesa.

En realidad, el ego en su soberanía personal no es libre en absoluto, sino que está atado de pies y manos a las leyes aparentemente anónimas del mercado —las leyes de la competencia y de la explotación—, que convierten el mito de la libertad individual en otro fetiche que oculta las leyes implacables de la acumulación de capital.

El anarquismo personal, en efecto, resulta ser otro engaño burgués desconcertante. Sus seguidores no son más «autónomos» que los movimientos de la bolsa, que las fluctuaciones de precios y los hechos mundanos del comercio burgués. Pese a todas las declaraciones de autonomía, este «rebelde» de clase media, ladrillo en mano o no, *es totalmente cautivo de las fuerzas subyacentes del mercado que ocupan todos los espacios supuestamente «libres» de la vida social moderna*, desde cooperativas agrícolas hasta comunas rurales.

El capitalismo gira a nuestro alrededor: no solo material, sino también culturalmente. Como John Zerzan justificó de manera memorable a un sorprendido entrevistador que le preguntó cómo podía haber una televisión en el hogar de este enemigo

de la tecnología: «Como todas las demás personas, yo también necesito narcotizarme».¹

Que el propio anarquismo personal es un autoengaño «narcotizante» puede verse claramente en *El único y su propiedad* de Max Stirner, en que la reivindicación de la «singularidad» del ego en el templo del «yo» sacrosanto supera con creces las devociones liberales de John Stuart Mill. De hecho, con Stirner, el egoísmo se convierte en un asunto de epistemología. En medio del laberinto de contradicciones y afirmaciones lamentablemente incompletas de las que está repleto *El único y su propiedad*, uno encuentra que el ego «único» de Stirner es un mito porque se basa en su «otro» aparente: la propia sociedad. En efecto: «La verdad no puede manifestarse como tú te manifiestas —insta Stirner al egoísta—, no puede moverse, ni cambiar, ni desarrollarse; la verdad aguarda y recibe todo de ti y no sería si no fuera por ti, porque no existe más que *en tu cabeza*».² El egoísta

1. Cita en *The New York Times*, 7 de mayo de 1995. Hay personas menos mojigatas que Zerzan que han tratado de escapar de las garras de la televisión y se recrean con buena música, piezas radiofónicas, libros, etc. ¡Simplemente no se compran una!

2. Max Stirner: *The Ego and His Own*, Libertarian Book Club, Nueva York, 1963, edición a cargo de James J. Martin. [En castellano: *El único y su propiedad*, trad. Pedro González Blanco, Juan Pablos Editor, México DF, 1976.] Véase, en

stirneriano, en efecto, se despidе de la realidad objetiva, de la realidad factual de lo social, y, por consiguiente, del cambio social fundamental y de todos los criterios e ideales éticos más allá de la satisfacción personal en medio de los demonios ocultos del mercado burgués. Esta falta de mediación subvierte la mismísima existencia de lo concreto, por no hablar de la autoridad del propio ego stirneriano: una reivindicación tan absoluta como para excluir las raíces sociales del yo y su formación en la historia.

Nietzsche, de manera bastante independiente de Stirner, llegó con su visión de la verdad hasta su conclusión lógica, borrando la existencia y la realidad de la verdad como tal: «¿Qué es, pues, verdad? —preguntaba—. Una multitud movible de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en una palabra, una suma de relaciones humanas poética y retóricamente potenciadas, transferidas y adornadas».³ Más directamente que Stirner, Nietzsche mantenía que los hechos son meras interpretaciones; incluso preguntaba: «¿Es, en fin, necesario poner todavía al intérprete detrás de la

interpretación?». Parece ser que no, puesto que «incluso esto es invención, hipótesis».⁴ Siguiendo la lógica implacable de Nietzsche, nos quedamos con un yo que no sólo crea esencialmente su propia realidad, sino que además debe justificar su *propia* existencia como algo más que una mera interpretación. Un egoísmo tal aniquila así al propio ego, que se esfuma en medio de las propias premisas no declaradas de Stirner.

Despojado de manera similar de la historia, la sociedad y la realidad factual más allá de sus propias «metáforas», el anarquismo personal vive en una esfera asocial en la que el ego, con sus deseos crípticos, debe evaporarse en abstracciones lógicas. Pero reducir el ego a la inmediatez intuitiva —anclándolo en la mera animalidad, en los «límites de la naturaleza»— supondría ignorar el hecho de que el ego es el producto de una historia *en continua evolución*, incluso de una historia que, si tiene que consistir en meros episodios, debe utilizar la razón como guía para los estándares del progreso y la regresión, la necesidad y la libertad, el bien y el mal, y —¡sí!— la civilización y la barbarie. De hecho, un anarquismo que trate de evitar los escollos del puro solipsismo, por una parte, y la pérdida

relación con estos aspectos, el capítulo «My Self-Engagement», p. 352 [en castellano: «Mi goce de mí», p. 358].

³ Friedrich Nietzsche: «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», *Obras Completas*, vol. I, Ediciones Prestigio, Buenos Aires, 1970 (1873), p. 547.

⁴ Friedrich Nietzsche: *The Will to Power*, Random House, Nueva York, 1967 (1883-1888), p. 267. [En castellano: *La voluntad de poder*, EDAF, Madrid, 1981.]

del «yo» como mera «interpretación», por otra, tiene que pasar a ser explícitamente socialista o colectivista; es decir, tiene que ser un anarquismo social que busque la libertad a través de la estructura y la responsabilidad mutua, no a través de un ego etéreo y nómada que elude los prerequisites de la vida social.

Por decirlo sin rodeos: entre la ideología socialista del anarcosindicalismo y el anarcocomunismo —que nunca han negado la importancia de la realización personal y la satisfacción del deseo— y el pedigrí esencialmente liberal e individualista del anarquismo personal —que fomenta la incapacidad social, por no decir directamente la negación social— existe un abismo que no puede salvarse, a menos que se ignoren por completo los objetivos, métodos y filosofía subyacentes, profundamente distintos, que los diferencian. En realidad, el proyecto mismo de Stirner surgió en un debate con el socialismo de Wilhelm Weitling y Moses Hess, en que invocó al egoísmo precisamente en contraposición al socialismo. «El mensaje [de Stirner] era la insurrección personal más que la revolución general», observa James J. Martin con admiración.⁵ Una contraposición que persiste en la actualidad en el

anarquismo personal y sus variantes *yuppies*, a diferencia del anarquismo social con sus raíces en el historicismo, la matriz social de la individualidad y su compromiso con una sociedad racional.

La misma incongruencia de estos mensajes básicamente contradictorios, que coexisten en cada página de las revistas de estilo de vida, reflejan la voz febril del pequeñoburgués intranquilo. Si el anarquismo pierde su esencia social y su objetivo colectivista, si se desvía hacia el esteticismo, el éxtasis y el deseo y, de forma incongruente, hacia un quietismo taoísta y un olvido budista como sustitutos de un programa, una política y una organización libertarias, pasará a representar no una regeneración social y una visión revolucionaria, sino la decadencia social y una rebelión irritablemente egoísta. Aún peor, alimentará la ola de misticismo que ya está extendiéndose a miembros acomodados de la generación adolescente y veinteañera actual. La exaltación del éxtasis que hace el anarquismo personal —*sin duda loable en una matriz social radical*, pero aquí descaradamente mezclada con la «brujería»— está dando lugar a una absorción irreal con espíritus, fantasmas y arquetipos *jungianos* en vez de a una conciencia racional y dialéctica del mundo.

Como botón de muestra, la portada de una edición reciente de *Alternative Press Review* (otoño de 1994), una fiera revista anarquista con numerosos lectores en Estados Unidos, venía adornada con una

⁵ James J. Martin, introducción a Max Stirner, *op. cit.*, p. XVIII.

deidad budista de tres cabezas en una pose serena y nirvánica, frente a un fondo supuestamente cósmico de espirales de galaxias y parafernalia *new age*; una imagen que podría ir muy bien junto al póster «Anarquía» de *Fifth Estate* en una *boutique new age*. En la contraportada, un gráfico postula: «La vida puede ser mágica cuando empezamos a liberarnos» —con la A de «mágica» dentro de un círculo—, que nos obliga a preguntarnos: ¿cómo?, ¿con qué? La propia revista contiene un artículo sobre ecología profunda de Glenn Parton —sacado de la revista *Wild Earth* de David Foreman—, titulado: «El Yo salvaje: por qué soy un primitivista», que ensalza a los «pueblos primitivos», cuyo «estilo de vida encaja con el mundo natural recibido», y lamenta la revolución neolítica e identifica nuestra «tarea principal» con la de «destruir nuestra civilización y restablecer lo salvaje». Las ilustraciones de la revista hacen gala de una gran vulgaridad: destacan las calaveras humanas e imágenes de ruinas. En su contribución más extensa, «Decadencia», reimpresa de *Black Eye*, se mezcla lo romántico con lo marginal, concluyendo de manera exultante: «Ya es hora de unas verdaderas vacaciones romanas, ¡que vengan los bárbaros!».

Por desgracia, los bárbaros ya están aquí, y las «vacaciones romanas» se multiplican en las ciudades estadounidenses del presente con el *crack*, el vandalismo, la insensibilidad, la estupidez,

el primitivismo, la anticivilización, el antirracionalismo, y una buena dosis de «anarquía» entendida como caos. El anarquismo personal debe considerarse en el contexto social actual no solo de los guetos de negros desmoralizados y suburbios de blancos reaccionarios, sino también de las reservas indias, esos pretendidos centros de «primigenitud», en los que bandas de jóvenes indios andan a tiros entre ellos, prolifera el narcotráfico, y los «graffitis de las bandas dan la bienvenida a los visitantes incluso en el monumento sagrado de Window Rock», como observa Seth Mydans en *The New York Times* (3 de marzo de 1995).

Por consiguiente, una extendida decadencia cultural ha seguido a la degeneración de la Nueva Izquierda de la década de 1960 hacia el posmodernismo, y de su contracultura hacia el espiritualismo *new age*. Para los anarquistas personales timoratos, el diseño tipo *Halloween* y los artículos incendiarios empujan la esperanza y la comprensión de la realidad cada vez más lejos. Atraídos por los alicientes del «terrorismo cultural» y los recesos budistas, los anarquistas personales se encuentran en realidad en un fuego cruzado entre los bárbaros en la cúspide de la sociedad en Wall Street y la City, y los de abajo, en los lúgubres guetos urbanos de Europa y Estados Unidos. Por desgracia, el conflicto en que se encuentran, pese a sus loas a los estilos de vida marginales (a los que los bárbaros corporativos no son ajenos hoy en

día), tiene menos que ver con la necesidad de crear una sociedad libre que con una guerra brutal para ver quién participará en los botines disponibles de la venta de drogas, cuerpos humanos, préstamos exorbitantes... sin olvidar los bonos basura y las divisas.

Un mero retorno a la animalidad —¿o hay que llamarlo «descivilización»?— *no es una vuelta a la libertad sino al instinto*, al ámbito de la «autenticidad» que se guía por los genes más que por el cerebro. No hay nada que esté más lejos de los ideales de libertad expresados de formas cada vez más expansivas en las grandes revoluciones históricas. Y no hay nada que sea más implacable en su obediencia total a los imperativos bioquímicos como el ADN, o que contraste más con la creatividad, ética y mutualidad abiertas por la cultura y las luchas por una civilización racional. No hay libertad en lo «salvaje», si por pura fiera se entienden los dictados de las pautas de comportamiento congénitas que conforman la simple animalidad. Difamar la civilización sin reconocer debidamente su enorme potencial de libertad consciente —una libertad conferida por la razón y por la emoción, por la comprensión y por el deseo, por la prosa y por la poesía— es retroceder al oscuro mundo de la brutalidad, cuando el pensamiento era débil y la capacidad intelectual era solo una promesa de la evolución.



Si quebró el Cantaro.

Hacia un
comunalismo
democrático

Mi visión del anarquismo personal está lejos de ser completa; la tendencia personalista de este cuerpo ideológico permite moldearlo de muchas maneras, siempre y cuando haya palabras como *imaginación*, *sagrado*, *intuitivo*, *éxtasis* y *primitivo* que embellezcan su superficie.

El anarquismo social, a mi entender, está hecho de una materia fundamentalmente diferente, heredera de la tradición de la Ilustración, con la debida consideración a sus límites e imperfecciones. Según cómo se defina la razón, el anarquismo social defiende la mente humana pensante sin negar de forma alguna la pasión, el éxtasis, la imaginación, la diversión y el arte. Pero, en vez de materializarlos en categorías nebulosas, trata de incorporarlos a la vida cotidiana. Está comprometido con la racionalidad, oponiéndose a la vez a la

racionalización de la experiencia; lo está con la tecnología, oponiéndose a la vez a la «megamáquina»; con la institucionalización social, oponiéndose a la vez al sistema de clases y a la jerarquía; con una política genuina, basada en la coordinación confederal de municipios o comunas por el pueblo, con democracia directa cara a cara, oponiéndose a la vez al parlamentarismo y al Estado.

Esta «comuna de comunas», para utilizar un eslogan tradicional de revoluciones anteriores, puede denominarse de manera apropiada *comunalismo*. Pese a la opinión contraria de quienes se oponen a la democracia como «sistema», describe la dimensión *democrática* del anarquismo como una administración mayoritaria de la esfera pública. De manera consecuente, el comunalismo busca la libertad más que la autonomía, en el sentido en que las he contrapuesto. Rompe categóricamente con el ego psicopersonal stirneriano —bohemio y liberal—, en cuanto que soberano contenido en sí mismo, afirmando que la individualidad no surge de la nada, con unos «derechos naturales» conferidos desde el nacimiento, sino que es considerada en gran medida el producto en constante evolución del desarrollo social e histórico, un proceso de autoformación que no puede ser petrificado por el biologismo ni preso de dogmas limitados temporalmente.

El «individuo» soberano y autosuficiente siempre ha sido una base precaria sobre la que fundamentar

una perspectiva libertaria de izquierdas. Como observó Max Horkheimer,

*...la individualidad se perjudica cuando alguien decide tornarse autónomo [...]. El individuo totalmente aislado ha sido siempre una ilusión. Las cualidades personales que más se estiman, como la independencia, la voluntad de libertad, la comprensión y el sentido de justicia, son virtudes tanto sociales como individuales. El individuo plenamente desarrollado es la realización cabal de una sociedad plenamente desarrollada.*¹

Para que una visión libertaria de izquierdas de una futura sociedad no desaparezca en un submundo bohemio y marginal, tiene que ofrecer una solución a los problemas sociales, no revolotear arrogantemente de un eslogan a otro, evitando la racionalidad con mala poesía e imágenes vulgares. La democracia no es antitética al anarquismo, ni el gobierno por mayoría y las decisiones no consensuadas son incompatibles con una sociedad libertaria.

¹ Max Horkheimer: *The Eclipse of Reason*, Oxford University Press, Nueva York, 1947, p. 135. [En castellano: *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002.]

Que ninguna sociedad puede existir sin unas estructuras institucionales es algo evidente para cualquiera que no haya quedado alelado por Stirner y los de su especie.

Al negar las instituciones y la democracia, el anarquismo personal se aísla de la realidad social para poder dejarse llevar por una rabia fútil, y queda reducido así a una travesura subcultural para jóvenes crédulos y consumidores aburridos de ropa negra y pósteres excitantes. Argumentar que la democracia y el anarquismo son incompatibles porque cualquier oposición a los deseos de incluso «una minoría de uno» constituye una violación de la autonomía personal no es defender una sociedad libre, sino al «conjunto de personas» de Brown: en breve, a un rebaño. La «imaginación» dejaría de llegar al «poder». El poder, que siempre existirá, pertenecerá o bien a la comunidad en una democracia cara a cara y claramente institucionalizada, o bien a los egos de unos pocos oligarcas que crearán una «tiranía de falta de estructura».

No le faltaba razón a Kropotkin, en su artículo de la *Enciclopedia Británica*, cuando consideraba el ego stirneriano como elitista y lo censuraba por jerárquico. Se hacía eco, en términos positivos, de la actitud crítica de V. Basch respecto al anarquismo individualista de Stirner como una forma de elitismo, al mantener que «el objetivo de toda civilización superior no es hacer que todos los miembros de la comunidad se

desarrollen de modo normal, sino permitir a ciertos individuos mejor dotados *desarrollarse plenamente*, aun a costa de la felicidad y de la existencia misma de la gran mayoría de los seres humanos». En el anarquismo, esto genera en efecto un regreso

*...al individualismo más ordinario, defendido por todas las minorías que se creen superiores, para las cuales, ciertamente, el hombre necesita en su historia precisamente del Estado y de todo lo demás que los individualistas combaten. Su individualismo va tan lejos que conduce a la negación de su propio punto de partida, y eso sin hablar de la imposibilidad para el individuo de alcanzar un desarrollo realmente completo en las condiciones de opresión de las masas por parte de las «bellas aristocracias».*²

En su amoralidad, este elitismo se presta fácilmente a la falta de libertad de las «masas», poniéndolas en última instancia bajo la custodia de los «únicos», una lógica que podría dar lugar a un principio de liderazgo característico de la ideología fascista.³

² Piotr Kropotkin, *op. cit.*, pp. 287, 293.

³ *Ibid.*, pp. 292-293.

En Estados Unidos y gran parte de Europa, precisamente en un momento en que el desprestigio del Estado ha alcanzado unas proporciones sin precedentes, el anarquismo va de capa caída. La insatisfacción con el gobierno como tal es profunda a ambos lados del Atlántico, y pocas veces en el pasado reciente ha habido un sentimiento popular más clamoroso demandando una nueva política, incluso un nuevo reparto social que pueda dar a la gente un sentido de dirección que permita compatibilizar la seguridad y los valores éticos. Si el fracaso del anarquismo para afrontar esta situación puede atribuirse a un único motivo, la estrechez de miras del anarquismo personal y sus fundamentos individualistas deben ser considerados como los responsables de impedir que un potencial movimiento libertario de izquierdas entre en una esfera pública cada vez más reducida.

A favor del anarcosindicalismo cabe decir que en el momento de su apogeo trató de practicar lo que predicaba y crear un movimiento organizado —tan ajeno al anarquismo personal— dentro de la clase obrera. Sus principales problemas no radican en su deseo de estructura e implicación, de programas y movilización social, sino en el declive de la clase obrera como sujeto revolucionario, en particular después de la Revolución española. No obstante, afirmar que al anarquismo le faltaba una política, entendiendo el término en su sentido original del

griego como «autogestión de la comunidad» —la histórica «comunidad de comunidades»—, es repudiar una práctica histórica y *transformadora* que trata de radicalizar la democracia inherente a cualquier república y crear un poder confederal municipalista para contrarrestar al Estado.⁴

El aspecto más creativo del anarquismo tradicional es su compromiso con cuatro principios básicos: una confederación de municipios descentralizados, una firme oposición al estatismo, una creencia en la democracia directa y un proyecto de sociedad comunista libertaria. El problema más

4. En su odiosa «crítica» sobre mi obra *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, retitulada más tarde *Urbanization Without Cities*, John Zerzan repite el despropósito de que la Atenas clásica es «desde hace tiempo el modelo de Bookchin para la revitalización de la política urbana». De hecho, me esforcé mucho en apuntar los fallos de la *polis* ateniense (la esclavitud, el patriarcado, los antagonismos de clase y las guerras). Mi eslogan «Democratizar la república, radicalizar la democracia», que subyace en la república —con el objetivo explícito de crear un poder dual—, queda reducido cínicamente a la interpretación: «Tenemos que [Bookchin] nos aconseja ampliar y expandir gradualmente las “instituciones existentes” y “tratar de democratizar la república”». Esta manipulación engañosa de ideas es elogiada por Lev Chernyi (seudónimo de Jason McQuinn), de las publicaciones *Anarchy: A Journal of Desire Armed* y *Alternative Press Review*, en su prólogo exhortatorio de *Futuro primitivo* de Zerzan.

importante al que el *libertarismo* de izquierdas —tanto el socialismo libertario como el anarquismo— se enfrenta hoy es: ¿*Qué hará* con estos cuatro poderosos principios? ¿*Cómo les daremos forma y contenido social?* ¿*De qué maneras y con qué medios* los convertiremos en relevantes para nuestra época y haremos que sirvan a los fines de un movimiento popular organizado para lograr el empoderamiento y la libertad?

El anarquismo no debe disiparse en un comportamiento indulgente consigo mismo, como el de los adamistas primitivistas del siglo XVI, que «vagaban por los bosques desnudos, cantando y bailando», como Kenneth Rexroth observó con desdén, pasando «el tiempo en una orgía sexual constante» hasta que fueron perseguidos por Jan Zizka y exterminados, con el consiguiente alivio de los campesinos indignados, cuyas tierras habían saqueado.⁵ No debe retroceder al submundo primitivista de los John Zerzans y George Bradfords. No pretendo en absoluto argüir que los anarquistas no deberían vivir su anarquismo en la medida de lo posible en el día a día, tanto personalmente como social, estética y pragmáticamente. Pero no deberían vivir un anarquismo que merma, incluso elimina los rasgos más

importantes que han distinguido al anarquismo como movimiento, práctica y programa del socialismo de Estado. El anarquismo hoy en día debe mantener resueltamente su carácter de movimiento social —tanto programático como activista—, un movimiento que conjugue su disposición a luchar por una sociedad comunista libertaria con su crítica directa del capitalismo, sin ocultarlo bajo etiquetas como «sociedad industrial».

En resumen, el anarquismo social debe reafirmar con rotundidad sus diferencias con el anarquismo personal. Si un movimiento social anarquista no puede traducir sus cuatro principios —confederalismo municipal, oposición al Estado, democracia directa y, finalmente, comunismo libertario— en una práctica real, en una nueva esfera pública; si esos principios se debilitan como recuerdos de luchas pasadas en declaraciones y encuentros ceremoniosos; peor aún, si son subvertidos por la industria del ocio «libertario» y por los teísmos asiáticos quietistas, entonces su esencia socialista revolucionaria tendrá que restablecerse bajo un nuevo nombre.

Ciertamente, ya no es posible, en mi opinión, llamarse a sí mismo *anarquista* sin añadir un adjetivo calificativo que lo distinga de los anarquistas personales. Como mínimo, el anarquismo social está radicalmente en desacuerdo con el anarquismo centrado en un estilo de vida, la invocación neosituacionista del éxtasis y la soberanía del ego

⁵ Kenneth Rexroth: *Communalism*, Seabury Press, Nueva York, 1974, p. 89.

pequeñoburgués cada vez más marchito. Ambos divergen completamente en los principios que los definen: socialismo o individualismo. Entre un cuerpo revolucionario de ideas y prácticas comprometidas, por una parte, y el anhelo deambulante de placer y autorrealización personal, por otra, no puede haber ningún punto en común. La mera oposición al Estado podría muy bien unir al lumpen fascista con el lumpen stirneriano, un fenómeno que no carecería de precedentes históricos.

1 de junio de 1995



“¡aun no se van!”

Bibliografía

- ÅRHEM, Kaj: «Dance of the Water People», *Natural History*, enero de 1992.
- BEY, Hakim: TAZ. *The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchism, Poetic Terrorism*, Autonomedia, Nueva York, 1985. [En castellano: TAZ. *Zona Temporalmente Autónoma, anarquía ontológica, terrorismo poético*, Talasa, Madrid, 1996.]
- BOOKCHIN, Murray: *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Black Rose Books, Montréal, 1995.
- The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books, Palo Alto (California), 1982. [En castellano: *La ecología de la libertad. La emergencia y la disolución de las jerarquías*, Nossa y Jara, Madrid, 1999.]
- Urbanization Without Cities. The Rise and Decline of Citizenship*, Black Rose Books, Montréal, 1992.
- BRADFORD, George: «Stopping the Industrial Hydra: Revolution Against the Megamachine», *Fifth Estate*, vol. 24, n.º 3, invierno de 1990.
- «Civilization in Bulk», *Fifth Estate*, primavera de 1991.

- BROWN, L. Susan: *The Politics of Individualism*, Black Rose Books, Montréal, 1993.
- BUTZER, Karl W.: «No Eden in the New World», *Nature*, vol. 82, Londres, 4 de marzo de 1993.
- CUTHBERT, T. Patrick: «The Collapse of Classic Maya Civilization», en Norman Yoffee y George L. Cowgill (eds.): *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, University of Arizona Press, Tucson (Arizona), 1988.
- DENEVAN, William M.: *Annals of the American Association of Geographers*, septiembre de 1992.
- FAGAN, Brian: «Bison Hunters of the Northern Plains», *Archaeology*, Long Island City, mayo-junio de 1994.
- FOUCAULT, Michel: *The History of Sexuality*, vol. 1, Vintage Books, Nueva York, 1990. [En castellano: *Historia de la sexualidad*, vol. 1, Siglo XXI, Madrid, 1990.]
- GEERTZ, Clifford: «Life on the Edge», *The New York Review of Books*, 7 de abril de 1994.
- GOODMAN, Paul: «Politics Within Limits», en Taylor Stoeck (ed.): *Crazy Hope and Finite Experience: Final Essays of Paul Goodman*, Jossey-Bass, San Francisco, 1994.
- HORKHEIMER, Max: *The Eclipse of Reason*, Oxford University Press, Nueva York, 1947. [En castellano: *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002.]
- JANSSENS, Paul A.: *Paleopathology: Diseases and Injuries of Prehistoric Man*, John Baker, Londres, 1970.
- JÜNGER, Friedrich Georg: *Perfección y fracaso de la técnica*, Sur, Buenos Aires, 1968.
- KROPOTKIN, Piotr: «Anarchism», artículo publicado en la *Enciclopedia Británica* y compilado en Roger Nash Baldwin (ed.): *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, Dover Publications, Nueva York, 1970.
- [En castellano: *Panfletos revolucionarios de Kropotkin*, Ayuso, Madrid, 1977.]
- LEE, Richard B. y DeVORE, Irven (eds.): *Man the Hunter*, Aldine Publishing Co., Chicago, 1968.
- LEGGE, Anthony J.: «Gazelle Killing in Stone Age Syria», *Scientific American*, vol. 257, agosto de 1987. [En castellano: «Caza de gacelas en la Siria de la Edad de Piedra», *Investigación y ciencia*, n.º 133, 1987.]
- LÓPEZ REY, José: *Goya's Caprichos: Beauty, Reason and Caricature*, vol. 1, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1953.
- MACLEAN STEARMAN, Allyn: *Yuquí. Forest Nomads in a Changing World*, Holt, Rinehart & Winston, Fort Worth y Chicago, 1989.
- MAKSÍMOV, Grigori Petróvich (ed.): *The Political Philosophy of Bakunin*, Free Press, Glencoe (Illinois), 1953. [En castellano: *Escritos de filosofía política de Bakunin*, Alianza Editorial, Madrid, 1978.]
- MALINOWSKI, Bronislaw: *Magia, ciencia, religión*, Ariel, Barcelona, 1994.
- MAPLE, E.B.: «The Fifth Estate Enters the 20th Century. We Get a Computer and Hate It!», *Fifth Estate*, vol. 28, n.º 2, verano de 1993.
- MARTIN, Paul S. y WRIGHT Jr., Herbert E., (eds.): *Pleistocene Extinctions: The Search for a Cause*, Yale University Press, New Haven, 1967.
- MATSON, Katinka: «Preface», en *The Psychology Today Omnibook of Personal Development*, William Morrow & Co., Nueva York, 1977.
- MONTAIGNE PONCINS, Gontran de: *Kabloona. A White Man in the Arctic Among the Eskimos*, Reynal & Hitchcock, Nueva York, 1941.

- MUMFORD, Lewis: *Technics and Civilization*, Harcourt Brace & World, Nueva York y Burlingame, 1963. [En castellano: *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.]
- The Pentagon of Power. The Myth of the Machine*, vol. 2, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1970. [En castellano: *El pentágono del poder. El mito de la máquina*, vol. 2, Pepitas de Calabaza, 2011.]
- NIETZSCHE, Friedrich: *The Will to Power*, Random House, Nueva York, 1967 (1883-1888). [En castellano: *La voluntad de poder*, EDAF, Madrid, 1981.]
- POWERS, William: «When Black Elk Speaks, Everybody Listens», *Social Text*, vol. 8, n.º 2, 1991.
- PYNE, Stephen J.: *Fire in America*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1982.
- RADIN, Paul: *The World of Primitive Man*, Grove Press, Nueva York, 1953.
- REXROTH, Kenneth: *Communalism*, Seabury Press, Nueva York, 1974.
- SHEAR WOOD, Corinne: *Human Sickness and Health. A Biocultural View*, Mayfield Publishing Co., Palo Alto (California), 1979.
- STEVENS, William K.: «An Eden in Ancient America? Not Really», *The New York Times*, 30 de marzo de 1993.
- STIRNER, Max: *The Ego and His Own*, Libertarian Book Club, Nueva York, 1963, edición a cargo de James J. Martin. [En castellano: *El único y su propiedad*, trad. de Pedro González Blanco, Juan Pablos Editor, México DF, 1976.]
- STRINGER, Christopher y GAMBLE, Clive: *En busca de los neandertales*, Crítica, Barcelona, 1996.
- TAINTER, Joseph A.: *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- TURNBULL, Colin M.: *The Forest People. A Study of the Pygmies of the Congo*, Clarion/Simon & Schuster, Nueva York, 1961. [En castellano: *La gente de la selva*, Milrazones, Barcelona, 2011.]
- WILMSEN, Edwin N.: *Land Filled With Flies*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.
- ZERZAN, John: *Future Primitive and Other Essays*, Autonomedia, Brooklyn (Nueva York), 1994. [En castellano: *Futuro primitivo*, Numa, Valencia, 2001.]



Impreso en mayo de 2019
en Romanyà Valls
La Torre de Claramunt